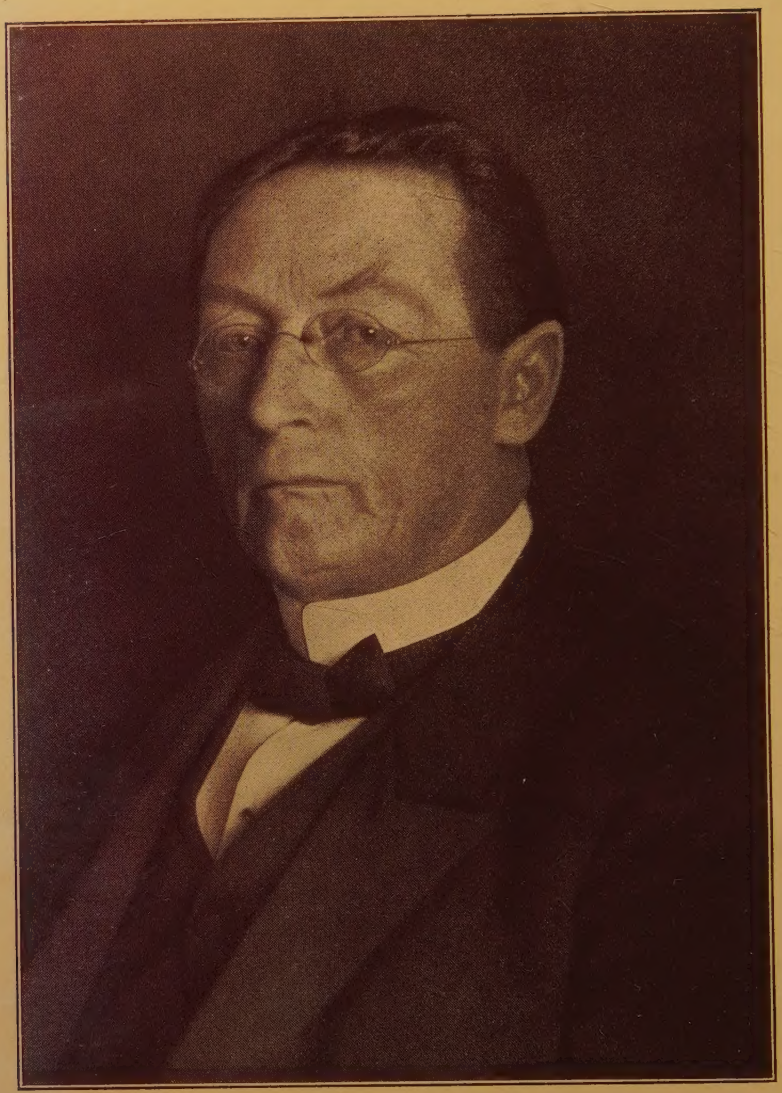

K. Marti

VOM ALTEN TESTAMENT

KARL MARTI

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

GEWIDMET

VON

FREUNDEN, FACHGENOSSEN UND SCHÜLERN

IN IHREM NAMEN HERAUSGEGEBEN

VON

KARL BUDDE

MIT DEM BILDNIS VON KARL MARTI

LIBRARY OF
United Theological Sem
BS
1192
.V6
55 195

1925

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE
ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
41

ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS RECHT DER ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

KARL MARTI

DEN VORTREFFLICHEN AUSLEGER DES ALTEN TESTAMENTS
DEN WACKEREN VORKÄMPFER SEINER WISSENSCHAFT
DEN TREUEN PFLEGER SEINER FÜHRENDEN ZEITSCHRIFT

BEGRÜSSEN AM 25. APRIL 1925
ALS SEINEM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE
MIT HERZLICHEM DANK FÜR SEIN LEBENSWERK
UND DEN BESTEN GLÜCK- UND SEGENSWÜNSCHEN
FÜR SEIN ALTER

SEINE FREUNDE, FACHGENOSSEN UND SCHÜLER:

W. W. GRAF BAUDISSIN
WALTER BAUMGARTNER
GEORG BEER
IMMANUEL BENZINGER
ALFRED BERTHOLET
CHARLES BRUSTON
KARL BUDDE
FRANTS BUHL
GUSTAF DALMAN
ALFRED DEBRUNNER
BERNARDUS D. EERDMANS
WILHELM FRANKENBERG
HUGO GRESSMANN
HERMANN GUTHE
MAX HALLER
PAUL HAUPT
JOHANNES HEHN
SVEN HERNER
ARTHUR HJELT
GUSTAV HÖLSCHER
PAUL HUMBERT
PAUL KAHLE
LUDWIG KÖHLER
MORITZ LAUTERBURG
ADOLPHE LODS
IMMANUEL LÖW
JOHANNES MEINHOLD
SIGMUND MOWINCKEL
EDOUARD NAVILLE
WILHELM NOWACK
THEODORE H. ROBINSON
J. WILHELM ROTHSTEIN
HANS SCHMIDT
EDUARD SIEVERS
CARL STEUERNAGEL
ALFRED TÖPELMANN
HARRY TORCZYNER
CHARLES C. TORREY
PAUL VOLZ
GOTTFRIED WIDMER

KARL MARTI hat dieſe Feſtſchrift, die ihn an ſeinem ſiebzigſten Geburtstag ehren und erfreuen ſollte, nicht mehr zu Geſicht bekommen. Ein Brief von ſeiner Hand vom 2. März, überfließend von Lebensfreude und friſchen Vorſätzen des nie krank Geweſenen, gab dem Herausgeber das volle Recht zu den frohen Hoffnungen, mit denen ſein Vorbericht abſchließt — von einer ernſten Operation, deren Notwendigkeit erſt gegen Ende desſelben Monats feſtgeſtellt wurde, ſollte Karl Marti nicht wieder erſtehn. Am 22. April, ſeinem Todestage, gelangte der erſte fertige Abdruck der Feſtſchrift in würdigem Gewande in die Hände der Seinen; er fand ſeine Stelle auf ſeinem Schreibtiſch zur Seite des Aufgebahrten. Die Kunde wenigſtens von ihrer Vorbereitung hatte den Gefeierten durch einen an der Einlieferung ſeines Beitrags verhinderten Teilnehmer noch in geſunden Tagen erreicht. Sein 70. Geburtstag wurde der Tag ſeiner Beiſetzung; Herausgeber und Verleger der Feſtſchrift wohnten der Trauerfeier bei, und der Erſtere durfte dem Heimgegangenen Worte der Würdigung und des Dankes im Namen der Fachgenoſſen nachrufen. Die Feſtſchrift wird ſein Andenken für alle Zeiten feſthalten und kommenden Geſchlechtern ſagen, was Karl Marti uns geweſen iſt.

Vorbericht.

Auf der Gießener Theologischen Konferenz am Fronleichnamstage 1924 empfing mich Dr. Töpelmann mit der Neuigkeit, daß der 25. April 1925 Karl Martis 70. Geburtstag sei. Sofort waren wir uns einig, daß der Tag zünftig gefeiert werden müsse, und erklärte sich Dr. Töpelmann bereit, den Verlag einer würdigen Festschrift auf sich zu nehmen. Gegen die Freundespflicht der Herausgabe, die mir nicht bloß von ihm zugewiesen wurde, versuchte ich anfangs mich zu sträuben, weil ich die Schwierigkeiten nicht unterschätzte und mir wohl bewußt war, wie sehr ich der Nachsicht der Fachgenossen bedürfen würde. Aber endlich mußte ich mich doch fügen, und so mag in diesem Buche, wohl zum erstenmal, der ältere Freund dem jüngeren das Fest schmücken. Kurz war die Frist für die gestellte Aufgabe und ungewöhnlich weit ihr Umfang. Galt es doch den Mann zu feiern, der sämtlichen Fachgenossen, über alle sonst trennenden Grenzen hinaus, in der ZATW das gastliche Heim geboten hatte, dazu den Bürger eines neutralen Volkes, dessen Beziehungen zu der ganzen Welt durch den furchtbaren Krieg nicht einen Augenblick unterbrochen gewesen waren. Da wollten neben den Freunden und Altersgenossen vor allem die engeren Landsleute unter den Alttestamentlern, die Eidgenossen, wie einer von ihnen sich hier ausdrücklich nennt, in möglichster Vollzähligkeit herbeigerufen sein, aber auch Vertreter aller Länder, Völker und Bekenntnisse, die an der alttestamentlichen Wissenschaft mitarbeiten. So ergab sich im Handumdrehen als Mindestes die alttestamentliche runde Zahl von 40 Teilnehmern, und da sie aus wirtschaftlichen Gründen nicht überschritten werden durfte, so konnten ungezählte Fachgenossen unter herzlichem Bedauern nicht aufgefordert werden, sich an unsrer Huldigung zu beteiligen. Ueberall begegnete meine Einladung der wärmsten Aufnahme; nur notgedrungene Absagen rissen Lücken in die geplante Reihe. Freilich blieben dann unvorhergesehene Zwischenfälle nicht aus, die sich bei der Kürze der Zeit nicht ausgleichen ließen: am meisten muß ich es bedauern, daß dadurch entgegen allen Absichten und Erwartungen die Völker englischer Zunge nur so spärlich vertreten sind. Aber mit mir werden alle Beteiligten sich bewußt sein, für eine ganze Anzahl draußen Gebliebener mit einzustehn, und ich bitte alle, die sich uns gern gesellt hätten, uns dafür anzusehen.

Einen unverhofften, höchst willkommenen Zuwachs spendete die Theologische Fakultät, der der Gefeierte angehört. Mit seinem 70. Lebensjahre gleichzeitig läuft ein Vierteljahrhundert ab, seit Karl Marti den Vorsitz in der evangelisch-theologischen Prüfungs-

kommission des Kantons Bern einnimmt. Auch diesen seinen Ehrentag wünschten seine engeren Amtsgenossen für alle Zeiten festgehalten zu sehen, und unsere Festschrift erschien ihnen dafür als die würdigste Stelle. Den Ausdruck ihres gemeinsamen Glückwunsches boten sie in einem Ausschnitt aus der Vorgeschichte jener Behörde von der Hand des Vertreters der Praktischen Theologie an der Berner Fakultät Professor D. Moritz Lauterburg. Als letzten Beitrag habe ich ihn unsrer Sammlung hinzugefügt, als das Band gleichsam des bunten Straußes, den wir unsrem Jubilar gebunden haben. Ich bin gewiß, damit im Sinne aller Teilnehmer zu handeln.

Das Verzeichnis der Schriften Karl Martis hat Walter Baumgartner als seinen Beitrag beigesteuert, und auch der mühevollen Aufgabe der Register, die die Nutzbarmachung der Sammlung erhöhen sollen, hat er sich zu meiner Entlastung gern unterzogen. Für alle Bernensia und Helvetica war mir Max Haller der freundliche Berater und Vermittler.

Als die Drucklegung schon weit vorgeschritten war, erkannte die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin unsrer Festschrift auf das Gesuch des Verlegers und des Herausgebers eine bedeutende Unterstützung zu, die die Durchführung der Aufgabe in hohem Maße erleichtert hat. Wir sind uns vollbewußt, daß wir für so gütiges Entgegenkommen nicht dankbar genug sein können.

Und nun ist unsre Festschrift wirklich fertig geworden und kann dem Gefeierten an seinem Jubeltage überreicht werden. Das begrüßt wohl niemand mit lebhafterer Freude als der befreundete Herausgeber. Als der heute von uns Gefeierte vor fünf Jahren mich zu meinem 70. Geburtstage durch denselben opferfreudigen Verleger mit einer stattlichen Festschrift, ebenfalls rechtzeitig, beschenkte, schloß er sein Vorwort mit den schönen Worten: »Möge es dem Jubilar beschieden sein, in rüstigem Schaffen noch Tage zu sehen und herbeizuführen, da die friedliche Zusammenarbeit aller alttestamentlichen Forscher im In- und Ausland, die stets auch sein Ideal war, sich wieder ungestört und ungehindert entfalten und die Wissenschaft fördern kann!« Ich glaubte nicht, daß ich das noch erleben würde. Nun ist es mir wenigstens in dieser Festschrift, auf neutralem Boden, zuteil geworden. Ich will auch dafür dankbar sein und den frommen Wunsch zu voller, noch schönerer Erfüllung dem jüngeren Freunde weitergeben.

Marburg, im März 1925.

Karl Budde.

Inhalt.

Seite

Baudissin, Wolf Wilhelm Graf, (Berlin) — El Bet-el (Genesis 31 13, 35 7) 1

Beer, Georg, (Heidelberg) — Zur Erklärung des 22. Psalms . 12

Benzinger, Immanuel, (Riga) — Zur Quellenscheidung in Gen 14 21

Bertholet, Alfred, (Göttingen) — Aus dem Briefwechsel von Hitzig und Ewald 28

Bruston, Charles, (Montauban) — Le Serviteur de l'Eternel dans l'avenir 37

Budde, Karl, (Marburg) — Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen 11 1–9 45

Buhl, Frants, (Kopenhagen) — Zur Vorgeschichte des Buches Hiob 52

Dalman, Gustaf, (Greifswald) — Die Blume *ḥabaṣṣélet* der Bibel. (Mit 3 Abbildungen auf 1 Tafel) 62

Debrunner, Albert, (Bern) — Zur Uebersetzungstechnik der Septuaginta 69

Eerdmans, Bernardus Dirks, (Leiden) — Der Sabbath . . . 79

Frankenberg, Wilhelm, (Marburg) — Zur Semitischen Grammatik 84

Greßmann, Hugo, (Berlin) — Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien 88

Guthe, Hermann, (Leipzig) — Zarethan und die Erzgießerei Salomos 96

Haller, Max, (Bern) — Edom im Urteil der Propheten . . 109

Haupt, Paul, (Baltimore) — Understandest thou what thou readest? 118

Hehn, Johannes, (Würzburg) — Zur Bedeutung der Siebenzahl 128

Herner, Sven, (Lund) — Athalja 137

Hjelt, Arthur, (Helsingfors) — Die Chronik Nabopolassars und der syrische Feldzug Nechos 142

Hölscher, Gustav, (Marburg) — Zur jüdischen Namenkunde . 148

Humbert, Paul, (Neuchâtel) — La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2, 4–22 158

Seite

Kahle, Paul, (Bonn) — Die Punktation der Masoreten . . 167
Köhler, Ludwig, (Zürich) — Emendationen 173
Lods, Adolphe, (Paris) — Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes 181
Löw, Immanuel, (Szeged) — Psalm 77 5 194
Meinhold, Johannes, (Bonn) — Esra der Schriftgelehrte? . 197
Mowinckel, Sigmund, (Oslo) — Hiobs go'el und Zeuge im Himmel 207
Naville, Edouard, (Genf) — L'Araméen 213
Nowack, Wilhelm, (Leipzig) — Deuteronomium und Regum 221
Robinson, Theodore H., (Llanishen) — My Blood of the Covenant 232
Rothstein, J. Wilhelm, (Münster) — Die ältere Schicht (J^1) in der jahwistischen Ueberlieferung der Urgeschichte . 238
Schmidt, Hans, (Gießen) — אוב 253
Sievers, Eduard, (Leipzig) — Zu Jesajas 21 1–10 262
Steuernagel, Carl, (Breslau) — Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte 266
Torczyner, Harry, (Berlin) — Dunkle Bibelstellen 274
Torrey, Charles C., (New Haven) — Alexander the Great in the Old Testament Prophecies 281
Volz, Paul, (Tübingen) — Zum Verständnis von Psalm 16 und Psalm 130 287
Widmer, Gottfried, (Bätterkinden) — Hebräische Wechselnamen 297
Lauterburg, Moritz, (Bern) — Die Aufnahme in das Ministerium im alten Bern 305
Baumgartner, Walter, (Marburg) — Verzeichnis der Schriften Karl Marti's 323
Register, Von **Walter Baumgartner:**
I. Stellenregister 332
II. Sachregister 334
III. Register hebräischer, aramäischer und phönikischer Wörter 336

El Bet-el (Genesis 31 13, 35 7).

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

Die Gottesbenennung *ēl bêt-ēl* in der Genesis hatte man bis vor kurzem allgemein gedeutet »El von Betel«, d. h. El des Ortes Betel. Von zwei Seiten, die voneinander unabhängig sind, ist sie neuerdings dahin verstanden worden, daß hier *bêt-ēl* gebraucht werde in dem Wert eines Gottesnamens. Jirku (Der Name אל בית אל, ZAW. 39, 1921, S. 158 f.) spricht sich über den Sinn nur von *ēl bêt-ēl* Gen 35 7 aus und redet von einer »Erinnerung« an den Gebrauch des Namens als eines Gottesnamens. Dussaud in seinem inhaltreichen Buche Les origines cananéennes du sacrifice israélite (Paris 1921), das uns in vielen Punkten neue Aufschlüsse schenkt, handelt (S. 231—243) mit derselben Deutung des *ēl bêt-ēl* auch über das kompliziertere *hā-ēl bêt-ēl* Gen 31 13 mit weitgehenden daraus gezogenen Folgerungen. So lohnt es sich der Mühe, der Frage nachzugehen, ob die Auffassung »Gott Betel« wirklich berechtigt oder überhaupt möglich ist.

1. Die beiden Genesisstellen gehören zweifellos demselben Autor — E — an, der in Gen c. 28 berichtet hat, wie Jakob den Stein, auf welchem liegend er eine Traumoffenbarung erlebt hatte, als eine Maṣṣeba errichtet und salbt, da er den Ort erkennt als ein *bêt ĕlohīm*, ein »Gotteshaus«, d. h. eine Stätte, wo Gott wohnt oder gegenwärtig ist. Die Benennung ist offenbar eine Anspielung auf den Ortsnamen *bêt-ēl*, den E vermeidet, während der Parallelbericht aus J 28 19 den Ort Betel als die Stätte der Offenbarung nennt. Die Salbung des Steines 31 13 und nur bei E 28 18 entscheidet neben anderm für Zugehörigkeit von 31 13 zu E und ebenso für dieselbe Quellenschrift das *hā-ĕlohīm* in 35 7.

Dussaud nimmt im Unterschied von Jirku an, daß in dem *hā-ēl bêt-ēl* 31 13 nicht nur eine ältere Gottesvorstellung durchklingt, sondern diese Benennung noch im ursprünglichen Text unseres Erzählers als Gottesname gemeint war. Der masoretische Text faßt deutlich *bêt-ēl* als Ortsnamen auf, indem er den Engel Elohims sagen

läßt: »Ich bin der *ēl* (*hā-ēl*) *bêt-ēl*, w o s e l b s t du eine Maṣṣeba gesalbt hast, w o s e l b s t du mir ein Gelübde gelobt hast«. Nach dem Texte der LXX *ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῷ τόπῳ* glaubt DUSSAUD (S. 234, A. 3) emendieren zu sollen אנכי האל בית־אל הנראה אליך במקום אשר, in anderer Weise KITTEL (BH.) אנכי האל הנראה אליך בבית־אל. Nach der zweiten Korrektur ist *bêt-ēl* natürlich Ortsname. DUSSAUD faßt es in dem von ihm hergestellten Text als Gottesnamen auf. Aber die Lesung der LXX ist gewiß eine willkürliche Aenderung, entstanden aus einer theologischen Bedenklichkeit des Uebersetzers, wie sie in LXX auch sonst bei Gottesoffenbarungen hervortritt: der Uebersetzer bog die Lokalisierung der Gottheit — »Gott von Betel« (so wird er den Namen verstanden haben) — um in eine Lokalisierung der Gottesoffenbarung. Aus derselben Empfindung heraus hat der griechische Uebersetzer 35 7 das *ēl* von *ēl bêt-ēl* weggelassen.

An sich wäre die Erinnerung an einen Gottesnamen *bêt-ēl* in einer alttestamentlichen Schrift nicht befremdlich. Wir kennen ihn als von der Judenschaft in Elephantine im fünften Jahrhundert gebraucht in zusammengesetzten Gottes- und Personennamen, die ihre Vorfahren zweifellos bei ihrer schon zur Zeit des neubabylonischen Reiches erfolgten Niederlassung in Aegypten aus Palästina mitgebracht hatten. Wir wissen aus dem Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyros von einem Gott *ba-ai-ti-ilē* (oder *baiti-ilani*) im Westland, womit hier speziell Kanaan gemeint ist. Damit stimmt überein *Βαίτυλος* bei Philo Byblius als Name eines phönizischen Gottes. Aus diesen Bezeugungen ergibt sich, daß die Israeliten den Gottesnamen *bêt-ēl* ebenso wie die Kanaanäer gebraucht haben, entweder auf Grund von Entlehnung oder auch als einen uralten gemeinsamen Besitz. Der Ortsname Betel aber verweist nicht unbedingt auf einen Gott Betel. Er kann bedeuten »Haus (Tempel) des El« wie *migdal-ēl* Jos 19 38 »Turm Els«. Da jedoch in Gen c. 28 bei E in deutlicher Anspielung der Name des Ortes davon abgeleitet wird, daß dort ein heiliger Stein stand, unterliegt es kaum einem Zweifel, daß dies einmal wirklich der Fall war. Die heiligen Steine nannte man *bêt-ēl* als Behausung oder Wohnort eines Numens, und aus dem Zusammenfließen des Steines in dieser Bedeutung mit dem Numen, das in ihm seinen Sitz hatte, wurde von irgendwelchem Zeitpunkt an *bêt-ēl* zum Gottesnamen, wie wir aus den schon angegebenen Zeugnissen und auch aus neubabylonischen Personennamen, die *baiti-ilu* als Gottesnamen enthalten, wissen. Es läßt sich deshalb nicht von vornherein entscheiden, ob

der Ortsname von einem heiligen Stein oder von dem Gott des Steines stammt. Der Ortsname ist jedenfalls eine Verkürzung. Er kann bedeuten »Ort des *bêt-ēl*«, d. h. des heiligen Steines, an sich aber ebensogut »Wohnort (oder auch Verehrungsstätte) des Gottes *bêt-ēl*«. Bei der zweiten Auffassung wäre der Name für den Gott übertragen auf den Ort, wo man ihn verehrte, wie ebenso wohl alle Ortsnamen mit *baʿal* eigentlich den an dem Orte verehrten Gott bezeichnen. Man vergleiche die analoge Benennung eines Altars oder wohl besser einer Masseba mit dem Namen des Gottes, dem der Altar oder die Masseba gilt, Gen 33 20. Aus dem Ortsnamen ist also nicht zu ersehen, ob er den Kult eines heiligen Steines, den man *bêt-ēl* »Haus Els« nannte, voraussetzt, also den Kult eines Gottes El, oder den Kult eines Gottes mit dem Namen *bêt-ēl*.

Erinnerung an den Kult eines Gottes Betel bei den Hebräern wäre um so weniger befremdlich, als dieser ihnen vielleicht nicht nur von den Kanaanäern her bekannt war. Das läßt sich möglicherweise entnehmen aus dem Personnamen בְּתוּאֵל der Patriarchengeschichte, den ich schon 1903 (Artikel »Malsteine« PRE.³, XII, S. 136, 43 ff.) erklärt habe aus *bêt-ēl* mit der arabischen Nominalendung am ersten Wortgliede. Der Personname, wenn er so zu analysieren ist, ist sicher nicht direkt entstanden aus dem des heiligen Steines sondern erst aus der Umwandlung der Bezeichnung für den Stein in einen Gottesnamen. Ob darin ein althebräischer Gott Betel oder ein von einem andern semitischen Volk entlehnter zu verstehen wäre, muß hier dahingestellt bleiben.

Der Name *bêt-ēl* kommt im Alten Testament vielleicht einmal direkt als Gottesname vor Jer 48 13 (Dussaud S. 234), wo die Parallelstellung von Kemosch und Betel es nahelegt, Betel von dem Gott zu verstehen, nicht von dem Ort an Stelle des daselbst geübten Kultus.

2. Daß aber Gen 31 13 und 35 7 der Name *ēl bêt-ēl* gemeint ist oder doch ursprünglich gemeint war in dem Sinne »der Gott Betel« muß ich trotz der Möglichkeit der Bekanntschaft alttestamentlicher Autoren mit einem Gottesnamen *bêt-ēl* bestreiten.

Zunächst läßt sich *ēl bêt-ēl* 35 7 zweifellos verstehen »der El von Betel«, d. h. der an diesem Orte verehrte El. Allerdings im Hebräischen wird niemals *ēl* mit einem Ortsnamen im Genitiv verbunden. Ueberhaupt kommt *ēl* mit einem genitivus possessivus nur vor in hochpoetischer Rede in den Verbindungen *ēl jiśrāʾēl* Ps 68 36; *ēl jaʿăkob* Ps 146 5 (vgl. Dt 33 26, wo gewiß zu lesen *kĕ-ēl jĕšurūn* statt *kā-ēl* mit *jĕšurūn* als Vokativ). In diesen Fällen bezeichnet *ēl* den

Einen Gott Israels und nähert sich dem Wert eines Eigennamens. Sonst wendet das Alte Testament nur das gewöhnliche Appellativum *ĕlohīm* an, um die Zugehörigkeit eines Gottes zu einem Ort oder zu einer Bevölkerung auszudrücken: *baʿal zĕbūb ĕlohê ʿeḳrōn* »Baal Zebub, der Gott von Ekron« (I Reg 1 2), *ʿaštoret ĕlohê ṣidonīm* »Astarte, die Gottheit der Sidonier« (I Reg 11 5); vgl. Elagabal aramäisch = אלה גבל* »der Gott von Gabala«. Demnach entspricht *ēl bêt-ēl* mit der Bedeutung »Gott von Betel« jedenfalls nicht gewöhnlichem hebräischem Sprachgebrauch.

Auch im Kanaanäischen kann ich das im Singular außerhalb der Personennamen nur selten zu belegende *ēl* (אל) in einer derartigen Verbindung nicht nachweisen (in אל חמן ist חמן schwerlich Ortsname). Aber im Kanaanäischen haben wir nicht nur die aus alttestamentlichen Ortsnamen und den phönizischen Inschriften (z. B. בעל צדן »Baal von Sidon«) bekannte Zusammenstellung von *baʿal* mit einem Ortsnamen im Genitiv, um den Gott als Herrn oder Besitzer des Ortes zu bezeichnen, sondern im Phönizischen kann jeder Gottesname mit einem Ortsnamen verbunden werden, um den Gott als an diesem Orte verehrten zu charakterisieren.

Mir sind dafür folgende Beispiele bekannt: עשתרת ארך »Astarte von Eryx« CIS. I, 140, 1); עשתרת פף »Astarte von Paphos« (Répert. 921); רשף מכל, kyprisch *τῶ ʾΑπόλωνι τῶ ʾΑμύκλωι* »Rešeph von Amykloi« (CIS. I, 89, 3 und ohne kyprische Entsprechung noch sonst); ורשף אלית, kyprisch *τῶι ʾΑπείλωνι τῶι ʾΕλείται* und *τῶι Απόλωνι τῶι ʾΑλασιώται* »Rešeph von Helos« (Répert. 1212, 3 f.; 1213, 4 f.). Danach liegt die Auffassung von *ēl bêt-ēl* in dem Sinne »El (Gott) von Betel« als einer kanaanäischen Ausdrucksweise von vornherein nahe.

An der Uebertragung des Gottesnamens *ēl bêt-ēl* auf den Ort 35 7 (»er nannte den Ort *ēl bêt-ēl*«) ist kein Anstoß zu nehmen, obgleich der Ortsname gewiß niemals diese erweiterte Form hatte, sondern wohl immer nur lautete *bêt-ēl*; aber indem Jakob ihn *bêt-ēl* nannte, legte er ihm bei den Namen des El von Betel, der schon in dem *bêt-ēl* steckt.

Wenn die Möglichkeit der Auffassung des *ēl bêt-ēl* in dem Sinne »Gott von Betel« nicht zu bestreiten ist, so weiß ich dagegen für die Erklärung »Gott Betel« keine Parallele anzuführen, keinen Fall, wo deutlich der Singular *ēl* einem Gottesnamen als Genusbezeichnung vorangestellt wird. Die Namenfolge *ēl ĕlohīm jhwh* Jos 22 22 (zweimal) und Ps 50 1 gehört nicht hierher, da *ĕlohīm* von Hause aus nicht Eigenname ist. Hier liegt eine Nebeneinanderstellung selbständiger Namen vor, gewiß nicht in der Abtrennung: El, Elohim Jahwe, da *ĕlohīm jhwh* als komponierter Name nicht gebräuch-

lich ist, sondern als feierliche Bezeichnung mit drei Benennungen: El, Elohim, Jahwe. Wo im Alten Testament *ēl* einen Zusatz hat, ist er in den meisten Fällen nicht zu verkennen als eine adjektivische oder genitivische Näherbestimmung zur Charakterisierung des Gottes nach einer Eigenschaft: *ēl ʿeljōn, ēl ʿōlām* usw. Nur etwa in dem ganz dunkeln Gottesnamen *ēl šaddaj* könnte es sich um einen Gott *šaddaj* handeln. Das *šaddaj* ist allerdings von verschiedenen Seiten identifiziert worden mit dem Namen des amoritischen Gottes *šadu*. Aber für diesen ist die Hinzufügung *ēl* oder *ilu* nicht bezeugt. Das *ēl* von *ēl šaddaj* wäre bei Ableitung von *šadu* vermutlich eine Hinzufügung der Hebräer. Diese aber haben dabei gewiß das *šaddaj* nach Analogie anderer mit *ēl* gebildeter Gottesnamen als eine adjektivische Näherbestimmung verstanden mit Auffassung des *aj* als Nominalendung.

Eine Zusammenstellung von *ēl* mit einem andern Gottesnamen kann ich im ganzen Umfang des Semitischen nicht nachweisen. In אל חמן der phönizischen Inschrift von Masub (Répert. 1205, 4) ist חמן keinesfalls Gottesname sondern, und ebenso in בעלחמן, entweder Adjektiv »feurig« bzw. »sonnig« (gebildet von חַמָּה) oder auch Appellativum »El der Feuer- oder Sonnen-Säule«, wenn nicht vielleicht ein unbekannter Ortsname: »El von Ḥamman«, letzteres m. E. nicht wahrscheinlich, da wir aus dem Alten Testament *ḥammān* als Bezeichnung der Sonnen- oder Feuersäule kennen. In dem weit verbreiteten südarabischen Gottesnamen אלמקהו, אלמקה, den man sehr verschieden gedeutet hat, ist der erste Bestandteil wahrscheinlich als *ēl* (*īl*) zu beurteilen; daß aber מקה ein selbständiger Gottesname wäre, ist sehr unwahrscheinlich, da er für sich allein nicht vorkommt; eher ist es eine adjektivische oder auch genitivische Näherbestimmung zu *ēl*.

Das im Babylonischen dem Gottesnamen vorangestellte Gottesdeterminativ *ilu* kommt für unsere Frage selbstverständlich nicht in Betracht, da es nur für das Auge des Lesers, nicht für die Aussprache bestimmt ist. Ein Fall, wo im Babylonischen oder Assyrischen ein Gott die Benennung *ilu* mit folgendem Eigennamen erhielte, ist mir nicht erinnerlich.

Ebensowenig wie komponierte Gottesnamen mit *ēl* als erstem Gliede kenne ich solche, in denen *ēl* als zweites Glied mit einem voranstehenden Gottesnamen in Appositionsstellung verbunden wäre. Der altaramäische Gottesname רכבאל ist doch wohl zu verstehen »der רכב des El«, nicht »der רכב, der ein *ēl* ist«, wogegen spricht, daß in der nichtsemitischen Inschrift von Ördek-Burnu bei Sendschirli (LIDZBARSKI, Ephemeris III, S. 197, Z. 5) auf רכבאל anscheinend als Apposition folgt ein jedenfalls wie überall appellatives אלה »Gott«, das bei der Auffassung von רכבאל als Rkb-Gott überflüssig erscheinen würde. Der Rkb scheint demnach ein Gott zu sein, der zu dem in Sendschirli als ein bestimmter einzelner Gott vorkommenden El in irgendwelcher Beziehung stand und deshalb »Rkb des El« genannt wurde.

Allerdings wird im Phönizischen der Plural אלם mit einem Gottesnamen als vorangestellte Apposition verbunden, so אלם בעל צרן »die Gottheit Baal Sidon« (Répert. 1215, 6); אלם נרגל »die Gottheit

Nergal« CIS. I, 119, 7 und אלם אדרת אם אלם עשתרת »die mächtige Gottheit Isis, die Gottheit Astarte« (Répert. 1, 2). Aber der Plural אלם, nicht selten als numerischer Plural gebraucht, wird, auf einen einzelnen Gott angewandt, ebenso wie eigentlich das hebräische pluralische *ĕlohīm* in der gleichen Anwendung, den Wert eines Abstraktums »Gottheit« haben und ist in den Fällen, wo er mit einem Gottesnamen verbunden wird, nicht Genusbezeichnung wie *ēl* sondern eine Art Titulatur. In der an erster Stelle genannten Inschrift, der Kranzinschrift aus dem Piräus, ist in einem feierlichen Dekret der sidonischen Kolonie die Rede von einer Summe, die dem Schatze der Gottheit Baal Sidon entnommen werden soll. In der zweiten Inschrift wird ein Asmunṣilleḥ, der Vater des Stifters, anscheinend in zeremoniellem Stil bezeichnet als »Oberpriester der Gottheit Nergal«; in der dritten Inschrift handelt es sich wohl in derselben Stilweise um eine Weihung an die »Gottheit« Isis-Astarte. Ebensowenig wie die allgemeine Gottesbenennung *ēl* wird auch, soviel ich sehe, die andere bei den Hebräern, Aramäern und Arabern als Appellativum gebrauchte *ĕlōah* (*ĕlohīm*), *ĕlāh*, *ilâh* jemals einem Gottesnamen als Genusbestimmung vorangestellt. Wo es sich um eine solche handelt, steht im Hebräischen dies Appellativum mit einer näheren Bestimmung dem Gottesnamen n a c h in der gewöhnlichen Stellung der Apposition. Hierher gehört auch die Verbindung *jhwh ĕlohīm*, eigentlich »Jahwe Gott«, die, wie schon gesagt, nie umgestellt wird. Ebenso in der schon genannten Inschrift von Ördek Burnu אלה zweimal einem Gottesnamen nachgestellt, einmal jedenfalls ohne nähere Bestimmung (Z. 5 רכבאל אלה und am linken Rande שמש אלה ohne Fortsetzung). In dem wiederholt vorkommenden palmyrenischen Personnamen אלהבל (*ελαβηλος*, elabelus) und in andern aramäischen Personennamen mit vorangestelltem אלה ist dieses Prädikat, »Bel ist Gott«.

Anders als אלה hat, wenn ich recht sehe, *ēl*, auch in Prädikatsstellung, niemals den Wert eines Epithetons oder auch einer Wesensbezeichnung, sondern gilt überall konkret dem Gott selbst. Deshalb konnte es bei den Aramäern schon frühzeitig, in später Zeit auch bei den Phöniziern, zum Eigennamen werden, während אלה als solcher niemals gebraucht worden ist.

Wenn nun das *ēl bêt-ēl* in dem Sinne »der Gott Betel« jedenfalls dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht entsprechen würde, hat dagegen die andere Auffassung »El von Betel« oder »El zu Betel« für sich die oben angegebenen durchaus auf derselben Linie liegenden Analogien.

3. Nun könnte aber der andere Ausdruck *hā-ēl bêt-ēl* Gen 31 13 dahin beurteilt werden, daß man ihn wegen der vorangestellten Determination durch den Artikel nicht verstehen dürfe »der El Betels«, d. h. der El von Betel. Auf diese Stelle legt in Zustimmung zu Dussaud besonderes Gewicht Gressmann (OLZ. 1922, K. 457 f.) und glaubt, ohne daß er eine Begründung ausspräche, übersetzen zu müssen »der Gott Betel«. Aber der uns vorliegende Text jedenfalls hat doch, wie schon gesagt, nach seinem »woselbst« *bêt-ēl* als Ortsnamen verstanden. Sein Urheber kann nicht gedacht werden als ein bloßer Korrektor, sondern würde, wenn er nicht der ursprüngliche Erzähler war, sich doch als einen mit Verständnis umformenden zeigen, also immerhin einiges Gefühl gehabt haben für das nach hebräischem Sprachgebrauch Mögliche. Es ist kaum anzunehmen, daß er das *hā-ēl bêt-ēl* aus einer Vorlage unbesehen übernahm, obgleich es zu seinem Relativsatz, d. h. zu der Auffassung von *bêt-ēl* als Ortsname, nicht paßte, da er doch ebensogut wie in 35 7 ohne Artikel hätte sagen können *ēl bêt-ēl*.

Es ist aber auch für eine Vorlage unseres Textes, welche den die lokale Auffassung verlangenden Relativsatz nicht gehabt hätte, nicht anzunehmen, daß sie den Ausdruck verstand in dem Sinne »der Gott (mit Namen) Betel«; denn ein einem Gottesnamen als Apposition vorangestelltes *hā-ēl* läßt sich mit vielleicht einer sogleich zu besprechenden Ausnahme, wo die Sachlage eine ganz andere ist, ebensowenig nachweisen als ein artikelloses *ēl* in derselben Stellung.

Voranstellung einer durch den Artikel determinierten Apposition ist im Hebräischen bekanntlich überhaupt sehr selten, findet nur bei bestimmten Beziehungen der Apposition zum nomen regens statt. Es wird gesagt האדן יהוה »der Herr Jahwe« Ex 23 17 usw., המלך דוד »der König David« I Reg 1 31. Hier besteht die Apposition aus einem Titel. Nur die Quellenschrift E gebraucht den Ausdruck האיש משה Ex 11 3; Nu 12 3; darin bedeutet איש keinesfalls allgemein »ein Wesen männlichen Geschlechts«, sondern hat offenbar einen speziellen, wahrscheinlich ehrenden Sinn, ist also wohl auch eine Art Titel (vgl. Ex 32 1). Dagegen in *hā-ēl bêt-ēl* mit Auffassung des *bêt-ēl* als des Eigennamens des Gottes würde *hā-ēl* das Genus des *bêt-ēl* bezeichnen; mit dem »ich bin *hā-ēl bêt-ēl*« soll deutlich der sich offenbarende El sich bezeichnen im Unterschied von einem andern El oder auch im Unterschied von irgendeinem andern Wesen. Eine in dieser Weise als Genusbezeichnung vorangestellte Apposition mit Artikel kann ich nicht nachweisen. Dussaud (S. 234 A. 2) führt als

Parallelen an Jes 42 5 und Ps 85 9. Aber an der ersten Stelle ist deutlich nicht *hā-ēl* Apposition zu dem darauf folgenden *jhwh* sondern umgekehrt *jhwh* zu *hā-ēl*: »So spricht Gott [der Eine Gott], nämlich Jahwe, der den Himmel geschaffen hat«. Ich halte es für möglich, die Konstruktion Ps 85 9 ebenso aufzufassen: »Ich will hören, was reden wird Gott [der Eine Gott], (nämlich) Jahwe, denn er wird reden usw«. Aber auch wenn man *hā-ēl* hier nur als vorangestellte Apposition glaubt auffassen zu können, liegt es in dieser Stelle doch ganz anders als es der Fall sein würde in *hā-ēl bêt-ēl* bei der Auffassung »der Gott Betel«, insofern Ps 85 9 nicht die Rede ist von dem Genus, zu dem der mit seinem Eigennamen Angeführte gehört, sondern von dem Genus, das er für sich allein ausfüllt, da für den Psalmisten *hā-ēl* zweifellos bedeutet »der Eine (wahre) Gott«. Also in dem Psalm ist *hā-ēl* wieder eine Art Titel (»der Eine Gott Jahwe«) wie *hā-ādon* in *hā-ādon jhwh*, während Gen 31 9 nach Dussaud aufzufassen wäre: der bestimmte *ēl*, der den Namen *bêt-ēl* trägt, da hier an die Einzigkeit dieses Gottes nicht zu denken ist.

Es bleibt meines Erachtens nichts anderes übrig, als eine Rechtfertigung zu suchen für den der grammatischen Regel nicht entsprechenden Ausdruck *hā-ēl bêt-ēl* mit Auffassung des *bêt-ēl* als eines Ortsnamen, also als Genitiv. Seit Tuch haben, soviel ich sehe, alle Kommentatoren, soweit sie auf eine Rechtfertigung der Anomalie eingegangen sind, sich begnügt, dafür zu verweisen auf den analogen Fall המזבח בית־אל II Reg 23 17 »der Altar von Betel« und seine Parallelen bei Ewald § 290 d. Nach Kittel (BH. und Kommentar zu d. St.) wäre allerdings II Reg 23 17 das *bêt-ēl* zu streichen, wogegen sich vielleicht einwenden läßt, daß hervorgehoben werden soll, der Gottesmann habe seine Worte ausgerufen gerade über den Altar von Betel und keinen andern. Aber wenn man die gegen die Regeln der Grammatik verstoßende Ausdrucksweise gelten lassen und nicht an beiden Stellen korrigieren will, muß doch der Erzähler in Gen 31 13 einen Grund gehabt haben für die Artikelsetzung. Ich kann ihn nur darin finden, daß er mit dem Artikel auf den *ēl* als einen dem Jakob aus dem Erlebnis von c. 28 bekannten verweist. Man vergleiche mit diesem *hā-ēl* das einzige andere in der Genesis, ebenfalls bei E, c. 46 3, wo Elohim an dem Orte Beerseba (v. 5) zu Jakob spricht: »Ich bin *hā-ēl*, der Gott (*ĕlohê*) deines Vaters« und damit verweist auf seine Identität mit dem Gott, der sich dem Isaak eben zu Beerseba offenbart hatte, was uns in E nicht erhalten, aber bei ihm zu ergänzen ist als Parallele zu dem in Gen 28 23 ff. (oder 28 24 ff.) Erzählten. Danach

scheint *hā-ēl bêt-ēl* 31 13 aufgefaßt werden zu müssen als eine Elision statt *hā-ēl ēl bêt-ēl* »der (bekannte) Gott, nämlich der Gott von Betel«.

Das *ha-mizbaḥ bêt-ēl* II Reg 23, 17 läßt sich vielleicht verstehen als eine ebensolche Elision statt *ha-mizbēaḥ mizbaḥ bêt-ēl*. Merkwürdigerweise findet sich in demselben Verse noch eine andersartige Elision: »das Grab ist der Gottesmann« statt »ist das Grab des Gottesmannes«. Es ist mir deshalb zweifelhaft, ob es geboten ist, auch hier mit KITTEL zu emendieren *zeh ḳeber īš ha-ĕlohīm*. Es ist vielleicht wahrscheinlicher, daß der ursprüngliche Text sich einer gegen die Regel verstoßenden Ausdrucksweise bediente, als daß ein späterer Herausgeber sie in den Text eintrug. Der Verfasser von II Reg 23, 17 scheint momentan einer Liebhaberei für derartige Solözismen nachgegeben zu haben. Bei ihm wird die grammatisch unzulässige Stellung des Genitivs *bêt-ēl* nach dem determinierten *ha-mizbaḥ* vielleicht dadurch veranlaßt gedacht werden dürfen, daß die Worte, die der Gottesmann geredet hatte, sich auf den im vorhergehenden (v. 14) genannten und deshalb mit Artikel eingeführten Altar bezogen und daß dieser hervorgehoben werden sollte als eben der von dem Gottesmann mit Fluchworten bedrohte Altar von Betel.

Aber das *hā-ēl bêt-ēl* bleibt auffallend. Ob man nun glauben darf, es rechtfertigen zu können oder verbessern zu müssen, soviel dürfte ich gezeigt haben, daß *hā-ēl bêt-ēl* Gen 31 13 nach dem Sprachgebrauch schwerlich, um mich vorsichtig auszudrücken, bedeutet »der Gott Betel« und daß *ēl bêt-ēl* Gen 37 5 nach dem Sprachgebrauch verstanden werden muß in dem Sinne »Gott von Betel«. Ist das an der einen Stelle der Fall, so wird es auch für die andere gelten.

4. Da die Zusammenstellung (*hā-*)*ēl bêt-ēl* nur an den beiden besprochenen Stellen vorkommt, wo die Bedeutung »Gott Betel« anfechtbar, wie mir scheint unmöglich, ist, kann ich es nicht berechtigt finden, daß DUSSAUD auch sonst, wo von dem *ēl* Jakobs die Rede ist, dieses *ēl* ergänzt zu *ēl bêt-ēl* in dem Sinne »Gott Betel«. Er folgert daraus, daß E in seiner ursprünglichen Gestalt den Gott Isaaks und Jakobs überall gedacht habe als den Gott Betel und ihn so genannt habe, um einen Kult des Gottes Betel im Nordreich als auf die Patriarchen zurückgehenden zu rechtfertigen (S. 237). Diese in ihren Konsequenzen in die Anschauung von der Geschichte der Religion Israels tief eingreifende Auffassung steht und fällt mit den einzigen Anhaltspunkten, auf die sie sich stützt, ihrer Erklärung von Gen 31 13 und 35 7. Meines Erachtens ist nicht hinauszukommen über die alte Auffassung, daß das elohistische Buch in allen seinen Bestandteilen als Gott der Patriarchen angesehen hat den Elohim, den es Ex 3 15 mit Jahwe identifiziert, und daß es den Gottesnamen *ēl* für eben diesen Gott gebraucht bei Gelegenheit von Offenbarungen, die an bestimmten Lokalitäten haften, ohne dabei seinerseits an

eine Unterscheidung dieses El von dem seit Mose *jhwh* genannten Gott zu denken.

Zweifellos aber hat E und ebenso vielleicht J, der gleichfalls für die Patriarchenzeit wenigstens von einer Offenbarung der Gottheit unter dem Namen *ēl* zu erzählen weiß (Gen 16 13; dagegen ist Gen 21 33 der Herkunft nach unsicher), in diesen Darstellungen angeknüpft an ältere Vorlagen oder mündliche Traditionen, die noch ausführlicheres zu berichten wußten über diese Lokalnumina. Auch den Gottesnamen *ēl bêt-ēl*, der in dem Sinne »El von Betel«, wie wir sahen, nach phönizischer Art gebildet ist, hat unser Erzähler gewiß vorgefunden als die im Kult von Betel gebräuchliche Benennung. Wenn sie wirklich in jenem Sinne zu verstehen ist, so ist daraus mit einiger Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, daß als sie entstand und auch so lange sie angewandt wurde, *bêt-ēl* den Kanaanäern und Hebräern noch nicht bekannt war als Name des Gottes; denn man hätte ihn zwar vielleicht nennen können »Betel, El von Betel« aber kaum in kürzerer Fassung »El von Betel«, wenn doch er selbst Betel hieß. Danach würde anzunehmen sein, daß der Name Betuel, wenn er wirklich aus *bêt-ēl* entstanden ist, aus einem nichthebräischen und nichtkanaanäischen Sagenkreise stammt.

Wie sich aus dem Voranstehenden ergibt, nehme ich an, daß der Gott von Betel ein altkanaanäischer Gott ist, wie es ebenso Dussaud tut (S. 69 f.). Ich sehe Gen 31 13 und 35 7 das *ēl*, wie Dussaud seinerseits *bêt-ēl*, an als die von den Hebräern bei den Kanaanäern vorgefundene Benennung eines Gottes, den die Ephraimiten sich aneigneten und mit Jahwe identifizierten.

Wenn E 28 22 andeutet und J 28 19 direkt ausspricht, daß Jakob dem Orte den Namen Betel gegeben habe, so beruht das gewiß nicht auf einer Erinnerung daran, daß der Name von den Hebräern herstamme. Beide Erzähler wollen allerdings wohl dahin verstanden werden, daß erstmals dem Jakob der an dem Orte gegenwärtige Gott sich offenbarte. Aber J sagt 28 16, daß der sich kundgebende Gott »an dieser Stätte« war, was Jakob »nicht wußte«, und noch deutlicher E 28 17, daß Jakob die Stätte »furchtbar« nannte und bekannte: »Hier ist das Haus Elohims und hier das Thor des Himmels«. Darin liegt der Gedanke, daß unabhängig von der Offenbarung an Jakob und schon vor ihr und, wie es scheint, von jeher die Gottheit in einer speziellen Beziehung zu dieser bestimmten Oertlichkeit auf kanaanäischem Boden stand. Das beruht, da es meines Erachtens zu der Gottesvorstellung beider Erzähler schlecht stimmt,

zweifellos auf einer älteren Tradition, wonach Jakob den Ort vorfand als einen heiligen, d. h. als einen Kultusort, und kann nur verstanden werden von einem vorhebräischen Kult an diesem Orte. Danach wird auch der Name *bêt-ēl*, der den Ort als Kultusort bezeichnet, von den Vorbewohnern herrühren. Die Namengebung durch Jakob, auch die indirekt bei E ausgesprochene, will, um den Gott von Betel als den speziellen Gott der Patriarchen darzustellen, diesen Sachverhalt ablehnen. Was vorhebräisch ist, wird hier, wie in andern Fällen, als der vormosaischen Zeit Israels, als den Patriarchen, angehörend in Anspruch genommen.

Aber die mit *ēl* bezeichneten Numina oder im Sinne unseres Erzählers besser gesagt Gottesoffenbarungen, von denen die Genesis berichtet, hängen mit einer Ausnahme alle zusammen mit Lokalitäten auf kanaanäischem Boden; nur der El, der der Hagar zu Lachajro'i erscheint (16 13 J), gehört vielleicht dem Gebiet eines arabischen Stammes an oder auch das *ēl rŏ'ī* ist freie Zutat des Erzählers, da es in dem Ortsnamen Lachajro'i, auf den es sich beziehen soll, keinen Anhalt hat. Diese El-Numina scheinen die Hebräer auf ihrem Zuge nach Kanaan vorgefunden zu haben und zwar wenigstens vorzugsweise bei den festangesiedelten Kanaanäern. Auf den Nachweis, daß diesen der Name *ēl* sehr wohl zuzuschreiben ist, was man mit Unrecht bezweifelt hat, muß ich an dieser Stelle verzichten. Nur einen einzelnen Beitrag dazu möchte ich auf diesen Seiten geliefert haben. Darin liegt zugleich das Urteil, das ich hier nicht näher begründen kann, daß aus den El-Offenbarungen der Genesis nicht, wie man mehrfach angenommen hat, auf einen spezifisch althebräischen El-Kult zu schließen ist. Eine kleine Stütze auch für diese Auffassung glaube ich sehen zu dürfen in dem, was allein zu geben ich hier imstande war, in der Ausführung, daß die meines Erachtens allein mögliche Deutung des Namens *ēl bêt-ēl* mit »El von Betel« phönizischem, und das ist in diesem Falle soviel als kanaanäischem, Sprachgebrauch entspricht, hebräischem aber nicht.

Zur Erklärung des 22. Psalms.

Von

Georg Beer.

I. Das Problem.

Die Namen Olshausen, Smend, Hupfeld-Nowack, Duhm, Gunkel und Stärk bedeuten Etappen in der modernen Psalmenexegese.

Olshausens Kommentar (1853) war in philologischer und literargeschichtlicher Hinsicht epochemachend. Smend (das Ich der Psalmen ZAW 1888, 49 ff.) rollte die wichtige Frage nach dem Subjekt der Lieder auf. Hupfeld-Nowack (1855/62—1887/88) führt am gründlichsten in die theologische Begriffswelt der Psalmen und in die Motive des israelitisch-jüdischen Gebetslebens ein. Duhm (1899/1922) würdigt die Psalmen als Gedichte. Gunkel (1904/17) zieht besonders religionsgeschichtliche Parallelen herbei. In Gunkels Bahnen gehend klassifiziert Stärk (1911/20) die Psalmen literaturgeschichtlich. Den wissenschaftlichen Tiefstand bezeichnet Sellins *dissertatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet* (1892), indem hier die vorexilische Herkunft der Pss. 1—41 (ausgenommen Ps. 1 und 33) verfochten wird.

Ein Werk, das ähnlich dem jetzt überholten *standard-book* Cheynes, *The Origin and Religious Contents of the Psalter* 1891 freimütig alle Psalmenfragen untersucht, fehlt zur Zeit in Deutschland. Leider ist der Psalter nicht mehr mitbehandelt in Kuenens Einleitung in das AT. Mowinckels Psalmenstudien I—V (1921/24) sind, bei aller Anregung und Förderung, doch zu sehr ein Reservoir subjektiver Einfälle.

Zunächst fand Smends Kollektivauffassung des betenden Ichs in den Psalmen vielen Beifall. Das änderte sich mit Duhms Psalmenkommentar, der wieder für die streng individualistische Deutung der Ichlieder eintritt. Fast scheint Duhm auf der ganzen Linie von rechts nach links — von Kittel[1] bis Bertholet[2] — gesiegt zu

1) Die Psalmen 1914, 1922 [3. 4].

2) Bei Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT.[4] 1922.

haben. Ich schätze Duhms Kommentar als den besten, den wir gegenwärtig besitzen, halte aber seine Ichtheorie für einseitig und der Korrektur bedürftig. Um letzteres zu zeigen, greife ich als typisches Beispiel den 22. Ps. heraus, der trotz seines überwiegenden Ichhabitus eine Beziehung auf eine simple Einzelgestalt nicht verträgt, wie selbst von entschiedenen Anhängern Duhms, z. B. von Gunkel, Kittel und Stärk halb widerwillig zugegeben wird [1].

II. Die Einheitlichkeit des Psalms.

Nach Duhm und Bertholet ist ψ 22 nicht einheitlich und in die selbständigen Lieder 1) 2—22 und 2) 23—32 zu zerstücken. Stärk entfernte früher v. 28—30, weil für ein persönliches Gebet unpassend, während Mowinckel [2] in v. 28—32 Erweiterungen sieht. Neuerdings rechnet Stärk [3] auch v. 28—30 zum Urbestand des Textes. Daß die Abtrennung von v. 23—32 »auf einem Mangel an Kenntnis der Psychologie des Gebetslebens und der Eigenart der Gattung, zu der Ps. 22 gehört« beruhe, ist ein bloßes Machtsprüchlein Stärks. Denn selbstverständlich konnte der freischaltende Dichter sein Lied mit der Bitte v. 22 beschließen — aber freilich hätte er es auch bereits bei der Bitte v. 12 tun können! Die Wegschneidung der Verse 23—32 ist also wirklich willkürlich, zumal v. 23—32 ein Torso bliebe. Denn in diesen Versen, die im voraus den Dank des aus Not Befreiten verkünden, würde die übliche Elendsschilderung fehlen, die eben in v. 2—22 vorliegt. Die Ausmerzung von v. 23—32, oder von v. 28—30, bzw. 28—32 ist m. E. nur von der Angst eingegeben, das ganze Lied bei Beibehaltung der fraglichen Verse auf irgendein Kollektivsubjekt beziehen zu müssen. Denn eines schlichten, notleidenden, einzelnen Israeliten wegen wird Jahwe nicht gleich eine Weltenwende herbeiführen — das wird aber in v. 23—32 erhofft. Ich halte also an der Einheitlichkeit des 22. Ps. fest, die sich auch durch die Analogie anderer Pss. stützen läßt [4].

Beim Belassen der Verse 23—32 im Gesamtkörper des Ps. muß man die von v. 2—22 verschiedene strophische Form in Kauf nehmen. Wer Vermutungen wagen will, mag annehmen, daß v. 23—32 aus einem anderen Lied stammt und von dem Dichter der Verse 2—22 als Abschluß benützt wurde. Oder ein anderer Dichter hat etwa zu dem seiner Meinung nach schlußlosen Passus 2—22 eine Coda hinzugedichtet.

1) Vgl. die letzte Seite dieses Aufsatzes, Anm. 2.
2) Psalmenstudien I, 73 f.
3) Die Schriften des AT. in Auswahl 3, 1 [2], S. 184.
4) Stärk, a. a. O. S. 184.

Nach Duhm ist v. 23–32 mit v. 2–22 »nur durch die Liturgie zusammengeschweißt«[1]. Damit wäre ein Wink gegeben, wie v. 2–22 zur Zeit der Verschmelzung mit v. 23–32 verstanden wurde: eben nicht rein individuell! Es könnte sich dabei aber auch um eine Um- oder Mißdeutung des ursprünglichen Sinnes von 22 2–22 handeln. Es läßt sich jedoch m. E. dartun, daß 22 2–22 nicht von einer schlichten Einzelperson gelten[2].

III. Die Komposition.

Ein Haupteinschnitt ist hinter v. 22, ein Unterteil bei v. 12. Durch Erweiterung des 2. Verses mittelst LXX und durch Herübernahme des v. 3 überfüllenden אלהי nach v. 2 lassen sich die jetzt in v. 2–22 vorliegenden 46 dreihebigen Stichen auf 48 bringen, die sich mit Duhm und Mowinckel in 8 Strophen zu 6 Stichen zerlegen. Die Strophenenden von I—IV sind bei v. 3. 6. 9 und 12. Für Strophe V—VII sind sachliche Umstellungen nötig. Die Stiere, Löwen und Hunde, von denen der Beter angegriffen wird, gehören am richtigsten zusammen. Nimmt man eine Steigerung in der Gefährlichkeit der Bestien an, so ist die beste, auch v. 20–22 innegehaltene Reihenfolge: Hunde (17 a. b), Löwe (14) und Stiere (13). Die Verse 23–32 zeigen einen anders strophierten Aufbau als v. 2–22. Es sind im ganzen 24 meist 3 hebige Stichen, die sich in 4 Strophen zu 5 Stichen und eine Schlußstrophe zu 4 Stichen teilen lassen; letztere wird von Duhm zu einer 5 stichigen ergänzt.

So ergibt sich folgende Komposition:

I.

Str. I (v. 2. 3): Klage und Frage ob der Gottverlassenheit des Beters.

Str. II (4–6): Vertrauensmotiv: die Erfahrung der Väter.

Str. III (7–9): Kontrast: die verzweifelte Lage des Redenden.

Str. IV (10–12): Vertrauensmotiv: die Erfahrung des Beters begründet seine Hoffnung auf Hilfe.

II.

Str. V (17 a. b 14. 13): die Befeindung.

---

1) Die Psalmen [2], S. 99.

2) Vgl. unten unter »V. Das Subjekt des Psalms«.

Str. VI (15. 16a. b) und VII (18. 17c, 16c, 19): das Ergebnis der Befeindung.

Str. VIII (20—22): Erneute Bitte um Hilfe.

III.

Str. IX—XIII (23—32): Vorwegnehmende Schilderung der seligen Folgen der Rettung des Beters für Israel, die Heiden- und die Totenwelt als Erhörungsmittel der Bitte.

Str. IX (23. 24) und X (25. 26): Lobpreis in der Gemeinde.

Str. XI (27. 28): Heidenbekehrung.

Str. XII (29. 30): Huldigung der Totenwelt (cf. den verb. Einzeltext).

Str. XIII (31. 32): sichere Erwartung der baldigen Hilfe.

Der Psalm verläuft in den 3 Stadien: These (2—12), Antithese (13—22) und Synthese (23—32), oder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

IV. Der Text.

I.

2 אלי <הקשיבה אלי>
אלי למה עזבתני
רח<ק>ת מ<ישועתי
דברי שאגתי [3] אלהי
אקרא יומם ולא תענה
ולילה ולא דומיה לי

II.

4 ואתה קדוש יושב
תהל<ת ישראל <בך>
5 בך בטחו אבתינו
בטחו ותפלטמו
6 אליך זעקו ונמלטו
בך בטחו ולא־בושו

III.

7 ואנכי תולעת ולא־איש
חרפת אדם ובזוי עם
8 כל־ראי ילעגו לי
יפטירו בשפה יניעו ראש
9 <יח>ל אל־יהוה יפלטהו
יצילהו כי חפץ בו

IV.

10 כי־אתה <גחי> מבטן
מבט<חי על־שדי אמי
11 עליך השלכתי מרחם
מבטן אמי אלי אתה
12 אל־תרחק ממני <כ>צרה
קרובה כי־אין עוזר

V.

17+a b כי סבבוני כלבים <רבים>
עדת מרעים הקיפוני
14 פצ<ה> עלי פי<הו>
אריה טרף ושאג
13 סבבוני פרים רבים
אבירי בשן כתרוני

VI.

15 כמים נשפכתי
והתפרדו כל־עצמותי
היה לבי כדונג
נמס בתוך מעי
16 יבש כחרש <חפי>
ולשוני מדבק מלקוחי

VII.

18 אספר כל־עצמותי
המה יביטו יראו־בי
17c כ<רכו> ידי ורגלי
16c ולעפר־מות <> שפתני
19 יחלקו בגדי להם
ועל־לבושי יפילו גורל

VIII.

20 ואתה יהוה אל־תרחק
אילותי לעזרתי חושה
21 הצילה מחרב נפשי
מיד כלב יחידתי
22 הושיעני מפי אריה
ומקרני רמים ענ<ו>תני

IX.

23 אספרה שמך לאחי
בתוך קהל אהללך
24 יראי יהוה הללוהו
כל־זרע יעקב כבדוהו
וגורו ממנו כל־זרע ישראל

X.

25 כי ״ לא שקץ ‹תח׳נ״ת עני
ולא הסתיר פניו ממנו
ובשועו אליו שמע
26 מאתך תהלתי בקהל רב
נדרי אשלם נגד יראיו

XI.

27 יאכלו ענוים וישבעו
יהללו יהוה דרשיו
יחי לבבכם לעד
28 יזכרו וישבו אל־יהוה כל־אפסי־ארץ
וישתחוו לפני‹ו› כל־משפחות גוים

XII.

29 כי ליהוה המלוכה
ו‹הוא› משל בגוים
30 ‹אך לו› ״ ישתחוו כל־‹י›שני־ארץ
לפניו יכרעו כל־יורדי עפר
ונפשו לא חיה

XIII.

31 זרע יעבדנו יספר
לאדני לדור 32 יב‹ו›א״
ויגידו צדקתו לעם נולד
כי ‹יהוה› עשה:

Anmerkungen. V. 2 הקשיבה אלי erg. mit DUHM nach G *πρόσχες μου*; in G hinter אלי [2] | רחקת DUHM — MT רחוק | מִשַּׁוְעָתִי HITZIG u. a. — MT מישועתי | 4a »Du aber thronst als Heiliger« GUNKEL | 4b תְּהִלַּת G *ὁ ἔπαινος* DUHM — MT תהלות | בך erg. mit DUHM | 9 יחל. G *ἤλπισεν* — MT גל. Objektsloses גל im AT nicht belegbar. Sir. 7 17 גל אל אל scheint abhängig von *ψ* 22 9 | 10 עֻזִּי — MT גחי. Für גחי *ψ* 71 6 גוזי. *ψ* 22 10 גחי G *ὁ ἐκσπάσας με* = MT? *ψ* 71 6 גוזי G *μου σκεπαστής* d. i. G Sir. 51 2 מעוז; darnach *ψ* 22 10 עזי verbessert. גחי u. גוזי sind im hebr. Lexikon zu streichen | מבטחי G *ἡ ἐλπίς μου* WELLHAUSEN u. a. — MT מבטיחי | 12 בַּצָּרָה — MT כי צרה | קרובה verlängerter Imper. wie Ri. 9 8 Kethibh מלוכה | 17 רבים mit DUHM nach G *πολλοί* erg. | 14 פצה n. פיהו DUHM, GUNKEL, STÄRK — MT פצו u. פיהם | 16 חִכִּי EWALD u. a. | 17c. Daß mit MT כארי nichts anzufangen, ist bekannt. Nach *Σ ὡς ζητοῦντες δῆσαι* vermute ich כֵּרְכוּ (Intensiv von neuhebr. כרך) »zusammenbinden«. MOWINCKEL אסרו | 16c שְׁפָתֻנִי DUHM — MT תשפתני | 22 עֲנִיָּתִי (vgl. G *τὴν ταπείνωσίν μου*) THRUPP, WELLHAUSEN u. a. — MT עניתני | 25 MT לא בזה ו ist mit DUHM als Variante od. Glosse zu לא שקץ gestr. | תְּחִנַּת G *τῇ δεήσει* — MT ענות | 28 לפניו G — MT לפניך | 29 הוא nach G mit DUHM u. a. erg. | 30 אַךְ לוֹ BRUSTON und die meisten neueren Erklärer — MT אכלו | יְשֵׁנֵי DYSERINCK, KITTEL, GUNKEL — MT דשני; S. ܟܦ̈ܢܝܗ =? Wenn V. 30 keine Wiederholung zu 28 sein soll (so WELLHAUSEN, Skizzen u. Vorarbeiten VI, 171), so kann hier nur der Totenwelt gedacht sein | 31 זרע יעבדנו gehört zusammen EHRLICH, Die Psalmen 1905, 48 (vgl. S. ܙܪܥܐ ܕܢܦܠܚܝܘܗܝ: »die Nachkommen dessen der ihm dient« = unsere Kinder | יְסֻפַּר WELLHAUSEN — MT יְסֻפַּר | 31 (2) לדור יבוא G *γενεὰ ἡ ἐρχομένη* — MT יבאו: לדור | 32 יהוה nach G mit STÄRK u. KITTEL erg.

V. Das Subjekt des Psalms.

Für GUNKEL, KITTEL und STÄRK ist die Nötigung *ψ* 22 individuell zu deuten, durch die Unterscheidung des Betenden von Israel

in v. 23 und 26 geboten. Die dazu nicht passenden Aussagen des Ps. müssen sich eine Entleerung ihres konkreten Inhaltes gefallen lassen. Bei DUHM spielt v. 23 und 26 nur für die Verse 23–32, die er von v. 2–22 abtrennt, eine Rolle. Da aber DUHM die Situation von 22 2–22 am energischsten für eine reine Privatperson glaubhaft zu machen sucht und überhaupt viel bestimmter als GUNKEL, KITTEL und STÄRK, die mehr im Stil der Midraschisten unsern Psalm erläutern, auf die Einzelaussagen von 22 2–22 eingeht, so ist für diesen Psalmteil nur eine kurze Auseinandersetzung mit DUHM erforderlich.

Die Leitpunkte zum Verständnis des 22. Ps. sind v. 4 ff., v. 10 ff. und v. 23 ff., wovon 4 ff. und 10 ff. dem zunächst in Rede stehenden Abschnitt 22 2–22 angehören.

1. Israels Ruhm ist Jahwe v. 4. »Auf dich vertrauten unsere Väter« v. 5. Bei »Israel« und »unsere Väter« denkt jeder Israelit an das Volksganze. Diesen Gemeinplatz läßt aber DUHM hier nicht gelten. Statt an die bekannte Volksgeschichte, werde an irgendwelche apokryphe Erzählungen von wunderbarer Errettung einzelner Frommen angespielt. Zu solcher Ausflucht zwingt DUHM nur sein konsequenter Versuch, jedes »Ich« in den Psalmen auf eine Einzelperson zu beziehen.

2. »Auf dich bin ich geworfen von Mutterschoß an, von Mutterleib her bist du mein Gott« (v. 11). Sehr richtig bemerkt DUHM: »Ein Neugeborener kann . . . Gott . . . nicht zum Gott haben.« Die nach DUHMS eigenem Geständnis auf ein Einzelsubjekt nicht anwendbaren Aussagen rücken sofort ins rechte Licht, wenn sie auf die Geburt »Israels« Ez 16 5 ff. gedeutet werden. Den Nagel auf den Kopf trifft wieder einmal WELLHAUSEN, wenn er sagt[1]: »A child's relation to Jhvh does not begin immediately on its birth, nor is it of so specific a nature, as is here described. As in other passages, Israel is personified sometimes as an aged man, sometimes as a child; so in the one before us, it is Israel that is intended. I s r a e l came into being and Jhvh entered into relationship with His people, at one and the same time. And the fact that Jhvh stood at its cradle is a reason why He should not forsake it in its old age«. Da DUHM 22 2–22 partout von der Lage eines Einzelnen verstehen will, so macht er sich den seinem Zweck widerstrebenden v. 11 gefüge, indem er אלי grundlos in אבי »mein Vater« ändert und nun behauptet: »Der Dichter scheint ein besonders wunderbares Schicksal in der

1) Holy Bible, Psalms, 1898, 171.

Jugend gehabt und daraus sein Vertrauen auf Gottes besonderen Schutz geschöpft zu haben; vielleicht war sein Vater bei seiner Geburt tot«. DUHM wird hier zum Geschichtendichter.[1]

3. In den Schlußversen 34 ff. suggeriert der Dichter, seinen letzten Trumpf ausspielend, der Gottheit den Willen zur Gebetserhörung, indem er die wunderbaren Wirkungen ausmalt, die durch seine Rettung hervorgerufen werden. Nicht nur werden die religiösen Versammlungen der Juden widerhallen von dem Lobe des gnädigen Rettergottes Israels, sondern auch die Heiden, ja selbst die Toten werden dem mächtigen Völkerkönig huldigen. Die Erlösung des Psalmisten aus aller Not und Trübsal wird das Durchbruchstor für eine Beseligung der ganzen Welt, des Diesseits und Jenseits. Lassen sich derartige überschwengliche Hoffnungen mit der Rettung eines einzelnen Märtyrers reimen? M. E.: Nein! Der Sinn kann doch nur sein: Weil Israel eine geistige Vergangenheit hat und sein Gott Treue hält, darf es, obwohl gegenwärtig von seinen Feinden, auf die auch das Targum die Bestien v. 13 ff. deutet[2], tief zu Boden gedrückt, auf einen glänzenden Aufstieg in der Zukunft hoffen.

Nun belehrt uns allerdings BALLA[3], daß man die Worte des Dichters »nicht in die Prosa hinabziehen und dahin verstehen« dürfe, »als erwarte er tatsächlich infolge seiner Rettung die Bekehrung der Heiden« — was soll denn aber anderes in v. 23—32 gesagt sein?! Auch weist BALLA u. a. auf Parallelen aus der babylonischen Psalmenliteratur hin. So gelobe z. B. der aus Krankheit gerettete babylonische Beter:

> Ich will erzählen deine Größe den ausgebreiteten Menschen.
> Ich will bei Schwarzköpfigen deine Göttlichkeit und deine Heldenkraft verherrlichen.

Oder so heiße es:

> Bel freue sich deiner, Ea jauchze dir zu;
> die Götter des Alls mögen dir huldigen;
> die großen Götter mögen deinem Innern woltun!
> Der Himmel freue sich deiner, der Süßwasserozean jauchze dir zu usw.[4].

1) Vgl. auch DUHMs Deutung der Stiere, der Hunde und des Löwen auf feindliche Partei, Henkersknechte und Machthaber.

2) Dan. 7 f., Henoch 85 ff. — Für MOWINCKEL, Psalmenstudien I, 73, sind die Bestien die Dämonen als die Verursacher der Krankheit des Psalmisten — diese selbst gerufenen Geister wird M. auch V. 18 nicht los!

3) Das Ich der Psalmen, 1912, 145.

4) BALLA a. a. O. 132.

Mit solchen babylonischen Parallelen die biblische universalistische Zukunftshoffnung zu verwässern, hätte BALLA samt seinen Nachfolgern sich schon durch die Warnung JASTROWS abhalten lassen sollen![1] Soll etwa auch Jesus sich in seinen Todesschauern im Sinne der babylonischen Parallelen an den Trostworten des Ps. 22 23–32 aufgerichtet haben?!

VI. Gattungsgeschichtliches[2].

Solange ich keine passendere Bezeichnung weiß, möchte ich ψ 22 ein jüdisches Passionsgemeinschaftslied nennen. Als Lied gibt es zunächst die Empfindungen des Dichters wieder, der v. 23 und 26, von seiner Umgebung sich abhebend, als ihr Wortführer in öffentlicher Versammlung den Dank für seine und seiner Schmachgefährten Rettung verkünden will. Der Ps. ist eine Verklärung der Leid- und Elendssituation Israels und eine Ermahnung zum Ausharren im Blick auf die sichere Erfüllung der alten Verheißungen und Zukunftshoffnungen des Volkes. Wie M. WEBER[3] treffend bemerkt, verarbeitet Ps. 22 »von Anfang bis zu Ende Deuterojesajas Miserabilismus und Gottesknechtsprophezeiung«. Der Dichter betrachtet sein und seiner Schicksalsgenossen Not unter einem universalistischen Weltzweck, der Gewinnung der Heiden für das Gottesreich, und vereinleit seinen und seiner Leidensbrüder Sieg mit dem Sieg der leidenden Gerechtigkeit. Dem Gottesuniversalismus 22 29 entspricht die Weltmission Israels. Es ist letztlich der Genius Israels, den der Dichter in seinem und seiner Freunde Namen eine Passionspredigt an die gesamte Menschheit richten läßt — daher

1) Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1912, II, 1, S. 134.

2) Ueber die »Gattungen der Poesie« bietet Grundlegendes bereits REUSS, Gesch. d. AT.[2], 1890, § 126 und BUHL, Dichtkunst b. d. Hebräern (RE IV [3], 1898, 626—638); hier auch schon die Notiz (S. 629), daß die Propheten die dichterischen Formen »am häufigsten der weltlichen Poesie entnahmen«. Von einer gattungsgeschichtlichen Kritik eine Heilsära für die Bibelforschung erwarten, gehört zu der für GRESSMANN charakteristischen Stilgattung der »Uebertreibung«, vgl. den im übrigen recht dankenswerten und unterhaltsamen, aber oft auch einseitigen und einem Parteiprogramm huldigenden Aufsatz: Die Aufgaben der at.lichen Forschung, ZAW 1924, 1—33, S. 26 f. Gegenüber der häufigen Vernachlässigung der Stilformen im AT. bei einzelnen Forschern hat GR. entschieden recht, wenn er die Wichtigkeit der gattungsgeschichtlichen Kritik betont — sie bleibt aber eine Nebenaufgabe der biblischen Sachkritik und ist in ihrem zur Zeit übereifrigen Betrieb eben wegen ihrer häufigen bisherigen Ignorierung eine — allerdings notwendige — Episode in der Bibelforschung.

3) Das antike Judentum, 1921, 393. Vgl. schon BEER, Individual- und Gemeindepsalmen, 1894, LXVI und 22 ff.

auch das Schillern und Schwanken der Aussagen des Ps., die sich wie in Jes. 53 bald auf eine Einzelgestalt, bald auf eine Personifikation des Volkes, bzw. des frommen Kerns beziehen [1]. So ist unser Ps. für jeden echten Israeliten ein Spiegel, in dem er sein Schicksal in der Verkettung mit dem seines Volkes betrachten und ein Ideal, dem er nachstreben soll [2]. Daher ist auch wohl begreiflich, wie Jesus in der schwersten Stunde seines Lebens sich in die Worte und Gedanken des Ps. eingefühlt und in der Heilschaffung für die ganze Welt einen Ausgleich mit seinem schmählichen Todeslos gefunden hat. Neben Jes. 53 ist der von ihm abhängige Ps. 22 das wertvollste Vermächtnis des absterbenden Judentums an das werdende Christentum.

1) Die Beziehung von Jes. 53 auf den Dichter (MOWINCKEL, GUNKEL) halte ich für eine Entgleisung schon aus ästhetischen Gründen.

2) Auch GUNKEL, KITTEL und STÄRK rücken von ihrem in dem Ps. redenden Einzelsubjekt ab, wenn sie betonen, daß der Dichter eine hervorragende Rolle unter den mit ihm leidenden Frommen spiele. Vgl. bes. KITTEL, Die Psalmen, 1914, S. 94. S. auch MOWINCKEL, Psalmenstudien V, 36 ff. Auf einer nicht so unrichtigen Fährte war auch bereits HENGSTENBERG, wenn er (Psalmen II [2], 1850, S. 9) ψ 22 auf die ideale Person des Gerechten deutete.

Zur Quellenscheidung in Gen 14.

Von

Immanuel Benzinger.

Die Unebenheiten in Gen 14 sind bekannt. In v. 3 versammeln sich die verbündeten Könige im Tale Siddim, und in v. 8, nachdem inzwischen Kedorlaomer und Genossen das ganze Ostjordanland nebst Horiter- und Amalekiterland erobert, sind sie immer noch dort und stellen sich zur Schlacht auf. In v. 11 kommt der König von Sodom elendiglich in den Pechgruben um, in v. 17 lebt er vergnüglich weiter und begrüßt Abraham bei seiner Rückkehr aus dem Kampf. V. 21 ist die unmittelbare Fortsetzung von v. 17, aber ist von ihm durch die Melchisedek-Episode v. 18—20 getrennt.

Die ersten beiden Schwierigkeiten schafft man meist dadurch aus der Welt, daß man von »lässiger« Erzählungsweise redet. Aber wenn es einem »lässigen« Erzähler erlaubt ist, eine Person erst sterben und dann nach ein paar Versen wieder als handelnd auftreten zu lassen, dann hat doch eigentlich alles, was wir in der alttestamentlichen Literarkritik als Kennzeichen verschiedener Quellen betrachten, keinen weiteren Wert und kann ebensogut nachlässige Darstellung sein.

Den dritten Anstoß beseitigt man durch das allbeliebte und bequeme Auskunftsmittel eines Einschubs. Entweder erklärt man v. 17 und v. 21—24, die Geschichte vom König von Sodom, für eine spätere israelitische Wucherung, durch die Abrahams Unterordnung unter Melchisedek etwas paralysiert werden soll — warum hat aber dann dieser Ergänzer nicht in v. 10 den König von Sodom gestrichen und ihm damit das Recht gegeben, am Leben zu sein? Oder man sieht in der Melchisedek-Geschichte v. 18—20 einen »Einschub mit durchsichtiger Tendenz«.

Am konsequentesten hat H. Winckler diese Zusatz- und Ueberarbeitungstheorie entwickelt. Er läßt einen ersten Bearbeiter der babylonischen Legende von einem zweiten überarbeitet sein, der die vier Städte am Platz des Toten Meeres hereinbrachte, und dann läßt er in diese überarbeitete Erzählung die Melchisedek-Episode eingeschoben sein.

Aber statt an solche zeitlich aufeinanderfolgende Schichten wird man besser an nebeneinander herlaufende Parallelerzählungen denken. Mit anderen Worten: eine viel einfachere Lösung dürfte es sein, wenn man die beiden, von H. WINCKLER in der Hauptsache richtig charakterisierten »Schichten« vielmehr als die nordisraelitische und die judäische Form der Legende betrachtet. Der Ursprung der Geschichtslegende wird ja wohl babylonisch sein. Wie sie dort, in Babylonien, lautete, kann uns hier gleichgültig sein, da wir uns nur mit dem literarischen, nicht mit dem geschichtlichen Problem befassen wollen. Daß die Legende nach Kanaan kam und dort übernommen und weiter erzählt wurde, hat seinen Grund darin, daß vom kanaanäischen Standpunkt aus es sich um nichts geringeres handelte, als um den Befreiungskampf gegen den mächtigen Herrscher des Ostens. So geringe Bedeutung die ganze Sache wohl für Babylonien und den babylonischen Legendenschreiber hatte, so wichtig erschien sie den Kanaanitern. Nur so erklärt es sich, daß gerade dieser einzelne Kriegszug unter die kanaanitisch-israelitischen Legenden Aufnahme fand. Und so erklärt es sich auch, daß diese Befreiungsgeschichte in einer mit den Farben und Zügen des Mythos besonders reich ausgeschmückten Form erzählt wurde: Geistertal (*šedim* statt *siddim*, schon WELLHAUSEN), Rechtsquelle, Königstal, die 318 *chanikim* Abrahams u. a. Man erinnere sich, wie auch die Befreiungsgeschichte Israels mythologisch stilisiert wird.

Daß dann von den Hebräern diese »Befreiungsschlacht« mit dem Namen des »Hebräers« Abraham verknüpft und dieser zum Hauptheldeu gemacht wurde, begreift sich leicht. War er derjenige, der das Land Kanaan von der Fremdherrschaft befreite, so hatte er damit den vollgültigen Anspruch auf das Land für sich und seine Nachkommen erworben. Wer die Herren des Landes besiegte, der übernahm damit deren Rechtsanspruch auf das Land: Melchisedek zehntet ihm, der König von »Sodom« bietet ihm die ganze Habe an.

Ich habe gesagt: besser als aus mehreren aufeinanderfolgenden Ueberarbeitungen erklärt man den vorliegenden Text als eine Vereinigung der israelitischen und judäischen Erzählung d. h. also der Erzählungsform von J und E. Es hält nicht schwer, diese beiden Berichte in ihren Hauptbestandteilen auseinander zu scheiden. Wenn wir die beiden nicht zusammengehörigen Schlußstücke nehmen, die Melchisedek-Geschichte v. 18—20 und die Verhandlung mit dem König von »Sodom« v. 17. 21—24, so braucht es keine weiteren Beweise dafür, daß die Melchisedek-Geschichte der judäischen Erzählung

angehört. Die israelitische Legende erzählt nicht solche Geschichten über das ehrwürdige Alter von Jerusalem und das Königtum dort. Ihr ist nicht Jerusalem, sondern Sichem das große Heiligtum der alten Zeit, das durch die Opferung Isaaks geweiht ist (vgl. meine Ausführungen in *Acta Univers. Latviensis* IX, 1924). Und Sichem, der alte politische Mittelpunkt, die alte Königsstadt, ist ihr der Wohnort Abrahams, nicht Hebron. Wogegen es für J von der allergrößten Bedeutung war, das gute Recht der Abrahamssöhne auf Jerusalem und die hervorragende Bedeutung dieser Stadt mit alten Geschichten belegen zu können. Beides war bei der Melchisedekgeschichte der Fall. Hier ist Jerusalem die uralte Königstadt, deren König zugleich Priester des *'el-ʿeljon* ist. Jerusalems König ist es, der sich für die Befreiung des Südlandes bei Abraham bedankt und so gleichsam im Namen aller der kleinen Stadtkönige handelt. Es ist die einzige Erzählung des Pentateuchs, in der die politische Bedeutung Jerusalems in den ältesten Zeiten hervorgehoben wird. Ihr Seitenstück ist Gen 22 J, das die Begründung der religiösen Bedeutung Jerusalems gibt. Sonst wird die Stadt in den Vätergeschichten ja gar nicht genannt. Weiteres über das Verhältnis zu Gen. 22 s. unten.

Zur judäischen Version gehören dann weiter die fünf kanaanäischen Könige, an ihrer Spitze der König von Sodom. Ihre Sitze sind die Städte, die am Platz des nachherigen Toten Meeres liegen. Von ihnen kann nur da erzählt werden, wo das eine Hauptereignis, die Vernichtung der kanaanäischen Könige, im Süden, in der Gegend des Toten Meeres stattfindet, und wo Abraham im Süden bei Hebron wohnt. Die beiden Lokalitäten sind einander nahe gelegen, das ist die Voraussetzung (in beiden Berichten) für die rasche Hilfeleistung Abrahams, der sofort die Verfolgung der Feinde aufnehmen kann. Die Quelle, die den Schauplatz dieser Ereignisse im Süden sucht, ist J. Eine Kleinigkeit ist dabei interessant: auch E hat eine Besiegung von 5 »amoritischen« Königen, welche die Vernichtung der Macht der Südkanaanäer bedeutet; sie steht Jos 10. Auch das »Feuerregenmotiv« ist in beiden Erzählungen angedeutet: dort Jos 10 11 in dem großen Steinfall vom Himmel, der die Feinde totschlägt, hier in den Pechgruben, die zur Sodomsgeschichte gehören. Die Vernichtung ist beide Male das Werk übermenschlicher Kräfte (vgl. das oben über den mythologischen Stil der Erzählung Gesagte).

Judäische Ueberlieferung ist nach alledem auch die Hereinbeziehung von Lot.

Demgemäß gehören v. 8—10 und v. 12 zum Bericht von J.

Dagegen gehört nicht zu der Darstellung von J die Angabe, daß der Sieg Abrahams über die Scharen der Ostkönige hoch im Norden bei Dan stattgefunden habe, und ebensowenig dann die Angabe von einer Verfolgung der Feinde über Damaskus hinaus bis nach Hoba. Mit Recht hat schon H. WINCKLER darauf hingewiesen, daß dieses »Nachjagen« von Hebron bis Dan, bis Abraham endlich die Feinde einholt, eine geographische Ungeheuerlichkeit ist, wie sie weder der in den Tempelhochschulen gepflegten Legende noch einem Schriftsteller wie J zugetraut werden darf. Welchen Ort die Erzählung von J genannt hat, wissen wir nicht; er dürfte wie der erste Schlachtort, das »Geistertal«, wohl auch einen mythischen Namen getragen haben (Königstal?).

Des weiteren müssen wir J zuweisen den Bericht über den Eroberungszug der Könige des Ostens durch das ganze Ostjordanland bis weit nach dem Süden ins Land der Amalekiter v. 5—7. Denn nur bei J, wo die Entscheidungsschlacht im Geistertal im Süden beim Toten Meer stattfindet, hat dieser Zug eine Möglichkeit und einen Sinn: die Könige aus dem Osten erobern das ganze Ostjordanland und den Süden bis gegen Elath, sowie das Land der Horiter, d. h. das Gebiet der späteren Edomiter. Mit anderen Worten: sie erobern das ganze Gebiet im Osten und Süden, das später zum davidischen Reich gehörte und dazu dann noch das Gebiet der 5 Stadtkönige, d. h. den Ostabhang des Gebirges Juda. Durch seinen Sieg über die Sieger gewinnt Abraham sich dieses Gebiet, beziehungsweise den Rechtsanspruch darauf. In Hebron wohnt er und hat wohl auch bei J schon sich Eigentumsrecht dort erworben (wie in P Gen 23). Der König von Jerusalem zehntet ihm freiwillig (das ist natürlich die ursprüngliche Meinung des Textes bei J, die später aus ganz bestimmten Gründen geändert wurde), und erkennt ihn damit als den Oberherrn auch seines Gebietes an. Also alles, was David besaß, war sein nach gutem, göttlichem und menschlichem Recht von Abrahams Zeiten her. Ob von diesen Versen 5—7 einzelnes E zugehört, wird unten zu besprechen sein. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Amoriter in Hazazon Tamar sachlich und formell in diese Aufzählung nicht passen. Wollen wir den hier genannten Ort mit dem 2 Chr 20 2 erwähnten zusammennehmen und Engedi gleichsetzen, so bleiben wir allerdings in der Nähe des Toten Meeres. Aber was soll bei J hier eine Amoriterkolonie inmitten der anderen Städte, die doch nach J alle von Kanaanitern bewohnt sind?

Den Anfang hat J wohl wie der jetzige Text erzählt. Es liegt keine Veranlassung vor, anzunehmen, daß er hier etwas geändert. Die vier Könige des Ostens sind sicher schon in der alten babylonischen Vorlage genannt, und die fünf kanaanäischen Könige v. 2 gehören, wie schon erwähnt, J an. Dagegen kann v. 3 nicht zu J gehören, da sich nach ihm die Sammlung im Geistertal erst viel später, nach der Eroberung des Ostjordanlands, vollzieht (v. 8).

Der Rest bleibt für E. Beginnen wir wieder mit dem sichersten Stück, der Parallelerzählung zur Melchisedek-Geschichte, so gehört zu E die Begrüßung Abrahams durch den König von »Sodom« v. 17. 21—24 — nur daß dieser König bei E nicht der von Sodom war. Denn nach dem Süden ist der Schauplatz der Geschichte erst von J verlegt worden. Bei E wohnt Abraham in Sichem bei der *'elon more*.

A. Jeremias hat mit Recht auch darauf aufmerksam gemacht, daß die drei Brüder Mamre, Eschkol und ʿAner als *baʿale berit* Abrahams bezeichnet werden (v. 13). Es ist doch wohl nicht zufällig, daß Baʿal berit gerade der Gott von Sichem ist.

Wenn Abraham in Sichem wohnt, so ist dann die Verfolgung der Feinde bis Dan nicht mehr so ungeheuerlich, sondern wenigstens möglich und denkbar. Von Sichem führte die Karawanenstraße über Bēsān und Tiberias nach der Dschisr Benāt Jaʿḳūb, Dan und Damaskus. Das Geistertal hat dann E nicht allzuweit entfernt von Sichem gesucht; auch bei ihm hat die Schlacht in der Nähe vom Wohnplatz Abrahams stattgefunden. Ob, wie H. Winckler vermutet, die Vorlage die Ereignisse noch weiter in den Norden verlegte, kann uns hier gleichgültig sein.

Noch sei darauf hingewiesen, daß auch die Bezeichnung von Mamre und seinen Brüdern als Amoriter v. 13 die Hand von E verrät.

Zu E gehören also v. 11 (abgesehen von Sodom und Gomorra) und v. 13—16 (abgesehen von den Sätzen, welche von Lot reden). Von den beiden Bezeichnungen der Leute Abrahams als *chanikim* und als *jelide bajit* v. 14 mag die eine aus J, die andere aus E stammen.

Wer der König war, der bei E von Kedorlaomer und Genossen geschlagen wurde, können wir nicht mehr sagen. Es wird wohl der in der babylonischen Vorlage genannte auch von E übernommen worden sein, da E nicht wie J erkennbare Gründe zu einer Aenderung hatte. Es ist schon bemerkt worden, daß die »Amoriter von Haẓazon Tamar« in v. 7 die Hand von E verraten. Aus anderen Gründen hat H. Winckler vermutet, daß diese die eigentlichen Feinde seien,

gegen welche sich der Zug der Könige des Ostens richtete, und welche im Geistertal geschlagen wurden.

Durch diese Scheidung erhalten wir zwei in ganz charakteristischer Weise verschiedene Berichte. E erzählte auf Grund der babylonisch-kanaanäischen Vorlage folgendes: Zur Zeit Amraphels usw. führte Kedorlaomer usw. Krieg gegen N. N. (vielleicht: König N. N. der Amoriter von Hazazon Tamar) v. 1. 2. Sie zogen vereint ins Geistertal und schlugen die Amoriter von Hazazon Tamar (v. 7). Sie nahmen ihre gesamte Habe und zogen davon (v. 11). Ein Flüchtling meldete es Abraham, dem Hebräer. Mit seinen Eidgenossen Mamre, ʿAner und Eschkol und seinen 318 Knechten jagte dieser den Feinden nach bis Dan (v. 13. 14), schlug sie dort und verfolgte sie weiter bis Hoba (v. 15). Die Gefangenen und die geraubte Habe brachte er wieder zurück (v. 16). Bei seiner Rückkehr begrüßte ihn König N. N. (s. oben) im Königstal (v. 17) und bot ihm das ganze gerettete Hab und Gut an (v. 21). Aber Abraham nimmt nichts, er will nicht, daß die Amoriter sagen können, daß er ihnen seinen Besitz verdanke (v. 22—24).

J erzählt auf Grund der babylonisch-kanaanäischen Legende folgendermaßen: Zur Zeit Amraphels usw. führte Kedorlaomer usw. Krieg gegen die fünf Könige aus dem Gebiet des Toten Meers (v 1. 2). Zwölf Jahre hindurch hatten diese an Kedorlaomer Tribut gezahlt, dann waren sie abgefallen (v. 4). Nun kamen Kedorlaomer und seine Genossen mit Heeresmacht und schlugen die Völkerschaften der Rephaiter, Susiter, Emiter, Horiter und Amalekiter (v. 5—7). Die Abtrünnigen rücken ins Feld und stellen sich im Geistertal auf (das spätere Salzmeer). Sie werden geschlagen und versinken auf der Flucht in den Pechgruben des Geistertals (v. 8—10). Die Sieger plündern Sodom und Gomorra und schleppen Lot, den Brudersohn Abrahams, mit fort (v. 11. 12). Als Abraham dies hört, jagt er mit seinen (318?) Knechten den Feinden nach, schlägt sie (wo?) und befreit Lot aus ihren Händen (v. 14. 16). Bei der Rückkehr begrüßt ihn Melchisedek, der Priesterkönig von Salem (Jerusalem), bringt ihm Brot und Wein (Zeichen der Huldigung, vgl. Brot und Salz), segnet ihn (in seiner Eigenschaft als Priester) und zehntet ihm (v 18—20).

Bei E ist also eine babylonisch-kanaanäische Erzählung so mit der Person Abrahams verbunden, daß dieser der Hauptheld wird. Er lebt in Sichem und steht in Eidgenossenschaft mit mehreren Geschlechtern dort. In Gemeinschaft mit diesen wird er zum Befreier benachbarter Amoritergeschlechter von dem Oberherrn im Osten.

In echtem Fürstenstolz lehnt er jede Belohnung von Seiten dieser Amoriter ab. Das Stück ist das weltliche Gegenstück zur Opferung Isaaks (vgl. *Acta Univers. Latviensis* IX S. 53): dort die Verherrlichung Abrahams als des Ideals eines Frommen, der die schwerste Versuchung besteht, hier die Verherrlichung Abrahams als des Ideals eines hochsinnigen Fürsten. Und beide Male läßt sich noch erkennen, daß erst E der nordisraelitischen Erzählung diesen Stempel aufdrückt. Jene Geschichte, die Opferung Isaaks, war in der alten Form die Kultussage von Sichem, die die besondre Heiligkeit des Ortes begründete. Unsere Erzählung in der alten Form war (wie die Erzählung von J, s. unten) ein Erweis von Abrahams Macht und Recht in Sichem.

Eben dieser letztere Gedanke, das politische Anrecht Abrahams auf Kanaan, wird in J viel stärker betont als in E. Die Ostkönige sind die anerkannten Herren, lange zahlen die Kanaanäer ihnen Tribut, und jetzt, wo sie ihn verweigern, sind sie aufständische Rebellen. Der Feldzug Kedorlaomers bringt wieder das ganze Land in seine Gewalt. Dann schlägt Abraham seinerseits diese Könige von Osten und nimmt ihnen alles ab, wie ihre Gefangenen und ihren sonstigen Raub, so ihre Herrschaft über das Land. Melchisedek erkennt dies durch seine Huldigung ausdrücklich an.

Auch hier haben wir die weltliche Parallele zur Opferung Isaaks nach J. Dort die Begründung der geistlichen Ansprüche Jerusalems, hier die Begründung der politischen Ansprüche der Judäer und Jerusalems. Freilich so glatt gehen hier die beiden Geschichten nicht unmittelbar zusammen: Gen 22 erweckt den Eindruck, daß J sich Jerusalem als noch nicht bestehend und den Berg Morijah als unbesiedelt denkt. So ganz sicher ist das freilich nicht, aber jedenfalls wird man sagen dürfen, daß Gen 22 J die Existenz eines Priesterkönigs Melchisedek von Jerusalem zu Abrahams Zeit nicht annimmt. Das macht aber deshalb keine Schwierigkeit, da aus anderen Gründen die Zugehörigkeit von Gen 22 zu einer späteren nachsalomonischen Schicht von J wahrscheinlich ist, wie ich a. a. O. gezeigt habe.

Auf den mythologischen Stil der Erzählung bin ich gar nicht eingegangen; man kann alles nötige darüber bei A. Jeremias ATAO 3. A. 287 ff. nachsehen. Wir sind leider noch gar nicht darüber unterrichtet, ob und wie etwa sich die verschiedenen Quellen in der Anwendung dieser mythologischen Sprache unterscheiden, und müssen deshalb für die Scheidung der Quellen zunächst ganz davon absehen.

Aus dem Briefwechsel von Hitzig und Ewald.

Mitgeteilt von

Alfred Bertholet.

Im Nachlaß H. G. A. Ewalds, den die Göttinger Universitätsbibliothek bewahrt, sind zwei stattliche Bände Briefe Verschiedener an Ewald enthalten, dazu ein dünnes Bändchen mit eigenhändigen Briefen (oder Briefkonzepten) Ewalds. Unter jenen Briefschreibern ist Hitzig mit 30 Briefen (aus den Jahren 1830—46) vertreten, während unter Ewalds Briefen einer an Hitzig geht.

Ferdinand Hitzig (geb. 23. Juni 1807) war nach Absolvierung seines Staatsexamens in Karlsruhe Ostern 1828 nach Göttingen gekommen und promovierte hier 1829 unter Ewald, worauf er sich in Heidelberg habilitierte. Seine Briefe an Ewald sind ein wundervolles Denkmal der Dankbarkeit und Verehrung, die er seinem Lehrer zollt, aber auch ein Muster wissenschaftlichen Briefwechsels. Man gewinnt einen tiefen Einblick in das Werden seiner ersten Werke, in denen er sich bemüht, die Methoden Ewalds in gründlicher Gelehrtenarbeit zur Geltung zu bringen, bei aller wachsenden Selbständigkeit stets wieder sich getrieben fühlend, mit dem Lehrer, in dem er den »Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des A.T.« sieht, in unmittelbaren geistigen Austausch zu treten.

Ich veröffentliche aus diesem Briefwechsel einige Proben, die sich auf die Entstehung des Jesajakommentares Hitzigs und die Hitzig eigentümliche Auffassung von Jes 15. 16 beziehen. Mag seine These, als handle es sich in diesen Kapiteln um die II Reg 14 25 erwähnte Prophetie des Jona ben Amittaj, womit er zunächst bei Verschiedenen (z. B. Duhm, Theol. d. Propheten, S. 71) Anklang fand, heute wohl ziemlich allgemein aufgegeben sein, so entbehrt es doch nicht des Reizes, aus diesem Briefwechsel zu erfahren, wie er zu ihr kam, und wie gewissenhaft er um ihre Begründung rang. Ein Interesse daran glaube ich nicht am wenigsten bei dem Empfänger dieser Festschrift voraussetzen zu dürfen, der sich als Erklärer des Jesajabuches mit den einschlägigen Problemen in besonderer Weise auseinanderzusetzen hatte.

Hitzig an Ewald.

Heidelberg, den 5ten September[1].

Verehrtester!

Ihr letztes Schreiben, durch das Sie mir den Empfang meiner kleinen Schrift[2] anzeigten, hat mich mit lebhafter Freude erfüllt. Es lag auf meinem Teller, als ich mittags nach Hause kam, und auf die Gefahr hin, mir das Essen zu verderben, brach ich es auf in gespanntester Erwartung. Die Humanität und Nachsicht, mit der Sie die Leistung aufnahmen, hat meine längst für Sie gehegten Gefühle gesteigert. Das Urtheil des kompetentesten Richters entschädigt mich für das vornehm protegirende Herunterloben solcher, die Ihnen nicht das Wasser reichen. Ihr Brief hatte aber auch die gute Folge, daß Mohr eine Commentation in Verlag nahm, die ich Ihnen durch einen nach Göttingen gehenden Studenten zuschicken werde. Mohrs Orakel nemlich, Herr v. Meyer in Frankfurt a. M., hatte zum »Begriffe der Kritik« die Achseln gezuckt, natürlich de Wette auch. Ihr Brief aber hielt ihnen das Gleichgewicht; und so druckte Mohr auch meinen zweiten Versuch[3]. Ich bitte Sie aber jetzt wirklich, mein Büchlein in den Berlin. Jahrbb. zu recensiren, damit nicht ein von Meyer darüber komme. Ich stelle dasselbe unter Ihren Schutz; denn wie wird es ihm bei den Orthodoxen und bei den Gesenianern ergehn!

Daß ich in vielen Punkten eine schon vorher von Ihnen gewonnene Ueberzeugung aussprechen würde, hoffte ich und freue mich, daß es geschehn. Es beweist mir, daß ich, an Ihren Werken großgezogen, die Folgen Ihrer Principien abzusehen und Ihre Regeln und Gesetze auf einzelne Fälle anzuwenden weiß. Ich hoffe, man soll auch einmal sagen, ich sey Ihr rechter Schüler, den Sie zur Geistesfreiheit angewiesen haben. . . . . .

Viele Zeit raubte mir meine Commentation, die etwa 50 Seiten Quart betragen wird und (so viel verrathe ich zum Voraus) Jes 15. 16 angeht. Gesenius wird sich nicht darüber freuen; er hat aber auch zu arge Streiche bei diesem Abschnitte gemacht. Desto mehr hoffe

---

1) Ohne Jahreszahl; es muß 1831 sein.

2) Offenbar: »Begriff der Kritik am Alten Testament praktisch erörtert.« Heidelberg 1831 (VIII, 206 S.).

3) »Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt und durch Uebersetzung nebst Anmerkungen erläutert.« Heidelberg 1831. (54 S.)

ich auf Ihren Beifall. Gegenwärtig beschäftigt mich ein größeres Werk[1], das Ihnen widmen zu dürfen, ich Sie ersuchen werde, wenn es weit genug gediehen ist.

. . . . . .

Auch lese ich wieder über den Jesaja, mit welcher Vorlesung absonderlich ich den bisherigen Götzendienst hier wanken gemacht habe. Auch ich habe die Zuversicht, daß das Gute zuletzt doch siegen muß. . . . . .

Mit unveränderten Gefühlen der Dankbarkeit und Verehrung

Ihr

F. Hitzig.

* * *

Heidelberg, 15ten November[2].

. . . . . .

Es geht mir hier im Ganzen erträglich; meine Zuhörer (in hebr. Grammatik und Jesaja) sind zahlreicher als früher; doch thut die Regierung, selbst knapp gehalten von den Landständen, noch immer nichts für mich; und dem ersten etwaigen Rufe ins Ausland würde ich sogleich folgen. Meine Verhältnisse machen mir es schon der Geldfrage wegen zur Pflicht, jetzt auf die Ausarbeitung einer bedeutenderen Schrift zu denken; und ich beschäftige mich deßwegen schon seit einiger Zeit mit der Auslegung des Jesaja. Ihnen braucht man es nicht zu sagen, daß hier Uebersetzung, Erklärung und Kritik total umgeschaffen werden müssen. Schon mein »Jonas« liefert Belege. Ich werde die Erklärung unter die Uebersetzung schreiben, und hoffe, in einem Oktavbande von circa 500 Seiten[3] das Ganze zu umfassen. Sollten Sie später den Jesajas ebenfalls commentiren, so ist es mir schon Recht, die Rolle des Vorläufers Johannes gespielt zu haben. Indessen ersuche ich Sie geziemend um die Erlaubnis, Ihnen, als dem Wiederhersteller hebräischer Philologie, das Buch dediziren zu dürfen. Mir diese Erlaubnis von Ihnen auszubitten, nöthigt mich nicht nur die Pflicht der Dankbarkeit, sondern auch der Wunsch meines Herzens; und wem anders sollte ich es widmen? Auch denke ich, Ihrer Schule und Ihrer Zucht soll das Buch keine Schande machen. Ueber mehrere Punkte werde ich Sie vielleicht noch um

1) Der Jesajakommentar.
2) Ohne Jahreszahl; ebenfalls 1831.
3) Es wurden 650.

Ihre Ansicht bitten müssen, indem ich mir hin und wieder noch nicht ganz genüge. Ich hoffe, damit keine Fehlbitte zu thun.

. . . . . .

* * *

Verehrtester! [1]

Den wärmsten Dank sage ich Ihnen zuvörderst für Ihren gutgemeinten, wohlwollenden Brief und Ihre für mich so schmeichelhafte Recension [2]. Was jenes נִדְחֵי anlangt, so haben Sie freilich ganz Recht; und ich habe einen derben Fehler gemacht; auch kann ich nichts dagegen einwenden, wenn Sie glauben, jenes Orakel des Jonas sey in den ausführlichen Annalen *in extenso* enthalten gewesen. Doch möchte ich mir die Frage erlauben, wer Ihnen bürgt, daß nicht eben Jes c. 15. 16 daselbst gestanden hat? Immerhin sehe ich aus dem Umstande, daß Sie, gewiß nicht zum Voraus gegen meine Hypothese eingenommen, sich von ihrer Richtigkeit nicht völlig überzeugen konnten, die Nothwendigkeit ein, meine Beweisgründe noch zu verstärken. Den categorischen Titel übrigens wählte ich, weil ich von der Wahrheit meiner Ansicht mich überzeugt hielt, zum Theil mit des Buchhändlers wegen; und ich dachte, meine Gönner und Freunde werden, wenn das Schriftchen sonst nicht schlecht ist, den kecken Titel verzeihen, meine Feinde aber werden sich ärgern.

Ueber die Stelle 2 Kön 14 25, von welcher meine Auslegung Ihnen mißlich vorkommt, wünsche ich allerdings s e h r Ihre Ansicht zu erfahren: sowie ich denn auch bald den ersten Brief mit Anfragen über einzelne Stellen des Jesaja an Sie abgehen lassen werde. Daß Sie meiner Bitte, über Schwierigkeiten mir Ihre Ansicht mitzutheilen, so gerne willfahren, hat mir große Freude gemacht. Sie müssen aber auch die Dedikation annehmen. Der Grund Ihrer Ablehnung macht Ihrem Herzen, Ihrer wohlwollenden Gesinnung alle Ehre; allein ich habe hier zu Lande weiter keine Gönner, und suche keine; mit der Widmung will ich Gefühle der Verehrung und Dankbarkeit a u s s p r e c h e n; die sind aber für meine Regierung und andere Leute hier zu Lande gegenwärtig nicht mehr vorhanden, seit man früheres Gute mit Bösem ausgelöscht hat. Mein Entschluß bleibt also fest.

1) Datum am Ende.

2) Sie erschien GGA 1832, 102—104. EWALD nennt darin H. einen »ebenso gründlichen Sachkenner wie scharfsinnigen Forscher, der, eigener Kraft vertrauend, überall selbständig untersuchend, gerade die schwereren und dunkleren Punkte der Erklärung und Kritik des A. T. öffentlich zu behandeln liebt«.

Während die Umänderungen der Exegese und Kritik des Jesaja so zahlreich werden, daß ich oft erschrecke, wird allerdings UMBREIT am nächsten neuerscheinenden Hiob wenig Wesentliches verbessert haben. Aus mündlichen Aeußerungen scheint indeß doch hervorzugehen, daß er weniger Falsches behaupten, als vielmehr oft die Entscheidung abweisen, die Sachen in Zweifel lassen dürfte: eine Unschlüssigkeit, die Sie mir in Göttingen glücklich ausgetrieben haben. Nun, wenn sein Buch kommt, so machen Sie's möglichst gnädig mit ihm, sonst — muß i c h es büßen!

Mit unveränderten Gefühlen der Verehrung und Dankbarkeit

Ihr

F. HITZIG.

Heidelberg, den 20. Februar 1832.

N a c h s c h r i f t: Ueber einen Punkt bei Jesaja erbitte ich mir schon jetzt einigen Aufschluß! Bei Gelegenheit des ROSENMÜLLERschen Jeremia sagten Sie in den theol. Studien, Jes Cap 6 sei zuletzt abgefaßt: welches ich für die allein vernünftige Ansicht halte. Ich ziehe aber daraus den Schluß, daß Sie consequent auch Cap 1 in Hiskias resp. Sanheribs Zeit setzen müssen. Verhält es sich so? Wenn Sie ja! sagen, so werde ich mit Zuversicht, wie ich anfieng, fortkritisiren; antworten Sie: nein! so werde ich ein bischen behutsamer thun. — Auf Ihre Abhandlungen bin ich ganz heißhungrig. Leben Sie wohl!

EWALD an HITZIG.[1]

Göttingen, 28. Febr. 32.

Dießmahl komme ich früher dazu, Ihnen, mein lieber Freund, auf das Schreiben vom 20. d. M. zu antworten. Ich fange sofort mit den Fragen über Jesaja an, an dessen Buche Sie, wie ich mit Freude sehe, unverdrossen fortarbeiten.

Daß C. 1 in die Zeit des Hiskias und Sanheribs gehöre, habe ich von jeher geglaubt, nachdem ich nun bald 3mal das ganze Buch öffentlich erklärt habe. Es freut mich, daß Sie darin mit mir dasselbe gefunden haben. — Ueber 2 Rg 14 25 will ich Ihnen nun etwas ausführlicher berichten, obgleich ich damals, als ich Ihnen schrieb, die Sache vielleicht noch mehr in ihrer Spitze hatte. Ich kann allerdings nicht . . . . .[2], daß mir Ihre Deutung der Worte etc. השיב את גבול

1) Das einzige in Göttingen liegende Konzept eines Briefes E.s an H.

2) Unleserlich; dem Sinne nach: leugnen.

mißlich erscheint. Diese Stelle, ganz unbefangen gelesen, kann doch wohl keinen anderen Sinn haben als: *restituit fines etc.*, die Grenzen im alten Umfang des Reiches. Sollte der Sinn sein, daß der König nur nach einer Seite hin, z. B. nach Moab, die Grenzen hergestellt, wozu ist dann Hamat genannt? wozu nicht ganz einfach Moab allein? Daß Jerobeam das nördliche Reich nicht nach Norden hin erweitert habe, woher wissen Sie dieß? Ist es nicht denkbar, sogar sehr wahrscheinlich, daß im Norden schon einiges abgerissen war? Ich gebe zu, daß Hamat selbst nicht zu dem Reiche kam, wie schon in מלבוא liegt; aber von Hamat bis Samarien liegt viel, und die nördlichsten Theile des Reichs könnten doch schon, freilich nur vorübergehend, von Feinden überschwemmt sein. Sollte man nicht vielleicht aus 2 Rg 14 28 schließen können, daß die Könige Israels und Judas deswegen mit Hamat und Damaskus kriegten, weil diese Reiche vorher jene reizten? Daß sie dann aber das nördliche Israel zuerst eroberten, ist doch wohl schon der Lage nach das Nächste zu denken. Daher kann ich auch auf 2 Rg 13 25 nicht so viel Gewicht legen, daß ich glaubte, die Syrer hätten sich unter Jerobeam nie wieder empört, da sie doch Joas 3mal schlagen mußte. Die kargen, nicht alles sogleich ganz entscheidenden Nachrichten in den Rgg sind freilich zu beklagen: aber was mich in jener Ansicht vorzüglich bestärkt, ist, daß mir jene Worte, jenes השיב, durchaus keinen andern Sinn zuzulassen scheint. Ich gebe zu, daß השיב ל mit dem Namen eines Landes nicht bedeutet: wiedergeben das schon besessene: dies ist blos abwenden zu, oder von dem bisherigen Herrn einem andern zuwenden, wie *redigere in suam potestatem*; aber etc. השיב גבול ist doch davon ganz geschieden, und deutlich bloß *restituere fines*; auch ist es ändern, wandeln, und die prägnante Construction S. 5 ist schon deshalb kaum möglich. — Die Bedeutung des lat. *re* möchte ich in allen Wendungen des שׁוּב nachweisen, und bloß bringen = הביא ist השיב, so viel ich sehe, nie. — Nach dem Sinne des Erzählers 2 Rg sollte man doch wohl denken, daß Jona dem Könige Gutes vorhergesagt habe, und wie nun dazu Jes 15 paßt, sehe ich nicht. Der Gegenbeweis S. 15 scheint mir nicht strenge genug. Daß ein Prophet auch einem Könige Samariens Sieg verheißen konnte, scheint mir außer der großen Freiheit des alten Orakels aus 1 Rg 22, 2 Rg 3 zu folgen.

Ich möchte wohl wissen, was Sie zuerst auf den Gedanken gebracht. Davon hängt oft viel ab. Daß ich übrigens von vornherein gegen die Meinung nicht eingenommen war, kann ich Ihnen ver-

sichern. Ich wünschte vielmehr, Ihre Ansicht ganz annehmen zu können, wenn ich die Schwierigkeiten überwinden könnte.

Noch eins, was mir eben beifällt. Ich weiß kein Beispiel, wo in den hist. Büchern das blose Orakel angeführt, ohne die Erzählung der Ursache etc. Sollte nun Jes 15 daraus genommen sein, so müßte man annehmen, daß die Erzählung der Veranlassung weggelassen wäre, was schon etwas schwierig scheint. Die Veranlassung ist zwar 2 Rg nicht erzählt dießmahl: aber gewiß nur aus Zusammenziehung des Excerpenten. Die übrigen Orakel, welche in den hist. Büchern angeführt werden (außer 2 Rg 19 bei Jesaja), sind sehr kurz, fast alle in Prosa gemeldet: Jes 15 würde eine Ausnahme machen. Dieß ist nun zwar kein rechter Einwand: es verdient jedoch wohl eine kleine Rücksicht. Sollte man nicht erwarten, daß Jonas Orakel dort bloß so referirt wäre wie die des Elia u. Elisa?

Genug jetzt davon. — Was Sie über Umbreit schreiben, ist mir zum Theil dunkel. Ein Buch von ihm zu recensiren, werde ich mich schwerlich je entschließen, da dieses auch wohl wenig Nutzen haben würde. Von dieser Seite haben Sie also nichts zu fürchten. . .

Hitzig an Ewald[1].

. . . . . Ebenso erfreulich als Ihr Geschenk[2], war mir Ihr Brief, worin Sie meine Ansicht über Jes 15. 16 so genauer Prüfung werth achteten, wenn er mich auch noch nicht veranlassen konnte, meine Hypothese zu verlassen. Diese letztere entstand bei mir (nur ihres ersten Anfanges erinnere ich mich noch deutlich) auf folgende Weise: Ich kaute gerade an der Erklärung von נחל הערבים und sollte in zwei Tagen den Exkurs geben im Collegium über Abfassungszeit und Verfasser; da fuhr mir plötzlich der Gedanke an den נחל הערבה bei Amos durch den Kopf; ich schlug in meinem Codex die Stelle auf, und fand daselbst die Stelle 2 Kön, wo ein ים הערבה vorkommt, von mir früher beigeschrieben. Nun schlug ich die letztere nach; und wie ich den Namen Jonas las, so keimte mir auch alsbald die Idee auf, J. sey unserer Weißagung Urheber. Einstweilen trug ich den Gedanken als Vermuthung meinen Zuhörern vor, und bildete ihn später zu seiner jetzt vorliegenden Gestalt aus. Sie gestatten mir nun, die Diskussion fortzusetzen, haben aber selbst in Ihrem letzten Schreiben dieselbe schon so weit gebracht, daß ich mich leicht zurecht finde und nur die von Ihnen angedeuteten Differenzpunkte herausheben muß.

1) Unter dem 30. März 1832. 2) Von Abhandlungen.

1) שוב halte ich für eine *Verb. medium*, wie סור, נגש, für welche man jeden der zwei entgegengesetzten Standpunkte adoptiren kann, vgl. Jer. 8 4; und ich glaube, daß es aus diesem Grunde die so schon erschütterte Bedeutung w i e d e r aufgeben konnte. Diese Bedeutung liegt zwar überall zu Grunde, schwand aber aus dem sprachlichen Bewußtsein in Formen, wie השיב יד und השיב ארץ ל. Sie halten mir zwar für letztern Fall das lateinische *redigere in potestatem* entgegen; allein, obschon durch eine besondere Partikel ausgedrückt, ist doch auch hier der Begriff von Wieder verloren. Nach diesen beiden Formeln beurtheile ich nun die unsere, und verlange nur, daß 2 Kön 14 25 in השיב so wenig mit Nothwendigkeit ein Wieder liege, als dieß 2 Kön 16 6 der Fall ist. 2) Auf dieser Ansicht von השיב zu bestehen, veranlaßt mich besonders der feste Glaube an die Identität von נ' הערבה und נ' הערבים, welcher letztere gewiß zwischen Zoar, Horonaim . . .[1] und dem edomitischen Petra gesucht werden muß. Doch wenn Sie auch beim Wieder beharren, so kann meine Ansicht noch bestehen; nur muß dann auf den von David zuerst ins Leben gerufenen Zustand zurückgegangen werden. 3) Daß die Syrer kurz nach Joas Tode im Norden Israels eingefallen wären, ist möglich, aber wohl nicht zu statuiren. Es ist nichts davon erzählt; und gewöhnlich kamen die Syrer vom zugänglicheren Osten. Ich möchte demnach auf 2 Kön 14 28 weiter kein Gewicht legen, zumal auch v. 25 vgl. v. 28 das Land Hamat nur exclusive als Israels Grenze genannt wird. 4) Was ich S. 15 vorgebracht habe, ist allerdings nicht streng beweisend; doch daß es mit dem Orakel des Jonas eine andere Bewandtnis habe, als mit den übrigen, die 1. und 2. Reg angeführt sind, muß ich fortbehaupten. Hier haben wir nur eine Rückweisung, das Ergehen selbst des Orakels ist nirgends erwähnt, s. dgg. 2 Kön 1 17 9 36 10 17 und die S. 33 von mir schon citirte 2 Kön 7 2. Doch Ihr Brief liegt schon in meiner Commentation, um gehörig noch in Erwägung gezogen zu werden. Ich glaube auch nicht, daß man gegen die Ansicht im Ganzen noch Erhebliches vorbringen wird, was Sie nicht in Ihrem Briefe schon angeführt hätten. . . . . .

* * *

Verehrtester! [2]

Der Anfang des Druckes meines Jesaja hat sich wegen Mangels gehöriger Lettern bislang noch verzögert, so daß wir erst in 14 Tagen

1) Undeutlich: »fg« ?

2) Datum am Schluß: Heidelberg, den 13 ten Mai 32.

beginnen können: mir nicht unlieb, da ich so im Manuscript weiterrücken und — Sie noch mit Muße befragen kann. Manches, worüber ich dubitirte, hab' ich seither herausgenagt; anderes aber ist mir zweifelhaft geblieben. Jes 1 29 glaubte ich מִן bei יֵבֹשׁוּ comparativ nehmen zu müssen, allein es will mir noch nicht so gefallen. Sollte der Sinn: ihr werdet an ihnen zu Schanden als ihre Eigenthümer, die auf ewiges Grünen derselben hofften, während sie doch abgehauen resp. verwüstet werden, nicht vorzüglicher seyn? . . . . Das verspreche ich Ihnen nochmals, der Jesaja soll würdig seyn, Ihnen dedicirt zu werden . . . . . .

* * *

Der übernächste Brief Hitzigs, datiert: Zürich den 6ten November 1833, ist der Begleitbrief zu seinem Ewald gewidmeten Jesajakommentar, den er ihm durch den Verleger hat zuschicken lassen. Besonders gespannt ist er auf Ewalds Urteil über seine Auslegung von Cap 10 28 ff. 13 20 (יְהֹל) 28 28 32 12 43 14. »Was das kritische Verhältniß anbetrifft, so habe ich vielleicht durch historische Erklärung mancher bisher unfruchtbar gebliebener Stellen etwas geleistet, z. B. C. 43 17 66 1«. Auf seine Jonashypothese zurückkommend, schreibt er: »Bei C. 15. 16 habe ich jetzt, wie ich glaube, den Punkt beseitigt, der Sie hinderte, mir beizutreten.« Und er fährt fort:

»Schreiben Sie, wenn ich bitten darf, bald an mich; denn ich bin nach einem Briefe von Ihnen wahrhaft heißhungrig, und sagen Sie mir Ihre Meinung von meinem Buch rücksichtslos. Ich meine, Sie seyen immer zu nachsichtig gegen mich und meine Leistungen« . . . . . .

* * *

Endlich am 6ten Februar 1834 (aus Zürich):

»Länger halte ich es nicht mehr aus, ohne Nachrichten von Ihnen zu seyn . . . . Ich behaupte, es ist eine Pflicht gegen die Wissenschaft, daß Sie mir Ihre Meinung von meinem Buche sagen, motivirt sagen. Sie kann hier nur heilsam seyn. Daß ich die Wissenschaft durch dasselbe gefördert, daß Viele es nicht so gut gemacht hätten als ich: das fühle ich so gut, als die Mängel meines Buches; und das werden Sie mir gewiß auch zugestehen. Lassen Sie also nur Ihre Kritik frei walten. Da ich weiß, S i e sprechen aus Wohlwollen mit mir, so nehme ich ja von Ihnen allen Tadel an, daß ich zu subjektiv, zu kühn gewesen sey, mitunter ungründlich geschaltet habe. Tadeln Sie mich, aber schreiben Sie mir!«

Le Serviteur de l'Eternel dans l'avenir.

Par

Charles Bruston.

Des trois passages où le second Isaïe parle du serviteur de l'Eternel, le premier (chap. 41—44) se rapporte manifestement au peuple d'Israël (cf. 41, 8; 42, 19; 43, 1.10 etc.) et le second (chap. 49 et 50) au prophète lui-même, comme aux chapîtres 61 et 62. Mais dans le troisième, il s'agit non moins clairement d'un personnage de l'avenir, qui, pour continuer la même œuvre, devra souffrir, lui aussi, et plus encore, mais sera ensuite magnifiquement récompensé par Dieu de son dévouement jusqu'à la mort (52, 13—ch. 53).

Cette célèbre prophétie présente de très nombreuses et très graves difficultés.

On peut la diviser en trois parties, dont la première exprime l'idée générale, la seconde décrit les souffrances et la troisième la gloire du serviteur de l'Eternel.

I. L'idée générale. 52, 13—53, 2.

Le premier distique ne forme pas deux phrases distinctes et juxtaposées, mais une seule, dont la 1e partie (ou protase) est hypothétique:

Voici, si mon Serviteur est intelligent,
Il montera, grandira et s'élèvera très haut.

C'est Dieu qui parle. Son serviteur n'a pas été toujours intelligent (41, 20 etc.), n'a pas toujours compris la mission qu'il lui a confiée. Mais si quelque jour il la comprend, il deviendra extrêmement grand. C'est une prédiction conditionnelle, comme la plupart de celles des prophètes hébreux.

Les deux versets suivants expriment une comparaison, à laquelle se rattachent les deux premiers versets du chap. 53:

De même que beaucoup ont été stupéfaits à cause de toi, . . .

Dieu s'adresse au peuple d'Israël. A la suite du retour de l'exil, Israël avait étonné le monde par sa ruine et par son rétablissement. Il en sera de même du prophète de l'avenir, s'il est intelligent:

De même son visage est défiguré,
Et son apparence n'est plus humaine ;
De même (aussi) il fera tressaillir de nombreuses nations ;
A cause de lui des rois fermeront la bouche ;
Car ils auront vu ce qui ne leur avait pas été raconté,
Et compris ce qu'ils n'avaient pas entendu dire :
»Qui eût cru (diront-ils) à ce que nous entendons dire?
Et le bras de l'Eternel, en faveur de qui s'est-il révélé?

Cf. Gen. 21, 7: Qui eût dit à Abraham . . .?

Les nations s'étonneront que Dieu ait agi si puissamment à cause ou en faveur d'un être si chétif. On n'avait jamais entendu dire pareille chose. On voit le rapport intime qui existe entre ces deux derniers distiques ainsi compris.

Le verset suivant présente de bien grandes difficultés. Cependant le vav consécutif indique que l'idée exprimée doit se rattacher aussi à la précédente; et il est monté ou il a fait monter doit faire allusion à la même élévation que celle dont il a été question jusque là (v. 13) et qui a été produite par le bras de l'Eternel.

Or de quoi un nourrisson (car tel est le sens du terme hébreu) et une racine sortant d'une terre aride sont-ils l'image? De faiblesse, évidemment. Seulement, un être faible a besoin de protection, et c'est précisément l'idée de protection qui vient d'être exprimée! Mais pour qu'elle se retrouve à la phrase suivante, il faut qu'elle ait pour sujet le Protecteur et non le protégé. De là la traduction:

Et il a fait monter, comme le nourrisson devant lui
Et comme la racine (qui sort) d'une terre aride,
Celui qui n'avait ni apparence ni éclat
Ni, si nous le regardions, figure qui nous plût.

C'est à dire que Dieu l'a rendu grand avec autant de sollicitude qu'un nourricier en a pour le petit enfant qui lui est confié (cf. Nombr. 11, 12) ou un agriculteur pour une racine qui risque de périr de sécheresse.

II. Description des souffrances du Serviteur de l'Eternel. v. 3—9.

Dédaigné et délaissé des hommes,
Homme de douleurs et connu de la maladie,
Et, comme si la Face (divine) lui était cachée,
Nous le dédaignions et ne l'avons pas estimé.
Cependant c'est lui qui a pris sur lui nos maladies,

Et nos douleurs, il les a portées.
Et nous, nous l'avons estimé
Touché, frappé de Dieu et accablé.

Ces maladies et ces douleurs sont sans doute des maladies et souffrances réelles. Le Serviteur de Dieu en a souffert moralement, en les voyant si nombreuses et si graves.

Le distique suivant: Et lui percé etc., c. à d.

Tandis qu'il était percé par nos rébellions,
Ecrasé par nos iniquités,

s'explique encore de la même manière par la douleur profonde que lui inspirait la vue des égarements et des iniquités (ou misères morales) des peuples païens. La préposition מ ne peut évidemment signifier autre chose.

Mais immédiatement après, on a cru trouver une idée bien différente. On a traduit:

Le châtiment (?) qui nous donne la paix est tombé (!?) sur lui,
Et c'est par sa meurtrissure que nous avons été guéris.
Nous étions tous errants comme des brebis,
Chacun suivait sa propre voie,
Et l'Eternel l'a frappé (?) pour (!) l'iniquité de nous tous.

Sous l'influence des idées chrétiennes ou ecclésiastiques, on admet que ce châtiment et cette blessure (ou meurtrissure) ont été infligés par Dieu à son serviteur, par le moyen des hommes, et qu'ils avaient pour but de leur procurer la paix ou la guérison spirituelle. Le texte original est susceptible d'une interprétation bien différente.

Le mot hébreu rendu par châtiment désigne très souvent une répréhension (en paroles) ayant pour but de ramener au bien un pécheur qui s'égare. Une telle répréhension ou réprimande ou remontrance a naturellement pour but et pour résultat, si elle est acceptée, la paix, le bonheur, de ceux à qui elle est adressée. De même que la remontrance de ma honte signifie la remontrance qui me couvre de honte (Job 20, 3), de même

La remontrance de notre paix était sur lui

signifie: La remontrance qui nous aurait donné la paix ou le bonheur, si nous l'avions écoutée, cette remontrance ou exhortation ou instruction morale »était sur lui«, c. à d. qu'il avait été chargé (par Dieu, cf. 42, 1; 49, 6; 61, 1 etc., cf. Esdr. 10, 4; Néh. 13, 13; Ps. 56, 13 etc. 1 Cor. 9, 16) de nous l'adresser.

Si tel est le sens du premier vers du distique, le second:

Et dans sa blessure il y eut guérison pour nous

doit exprimer à peu près la même idée. Comme la remontrance, la blessure doit être celle que le Serviteur de Dieu faisait (cf. Gen. 4, 23) à ses auditeurs en essayant de les corriger. Cfr. 49, 2; Ps. 141, 5 etc.

Malheureusement il n'a pas été écouté:

Nous nous sommes tous égarés comme des brebis,
Nous nous somme détournés chacun vers sa (propre) voie
Et l'Eternel a poussé contre lui l'iniquité de nous tous.

On sait que l'hébreu ne distingue pas entre ce que Dieu fait ou laisse faire. Il a laissé l'iniquité des païens se précipiter contre son serviteur. En conséquence,

Il a été maltraité, et lui, il était courbé
Et n'ouvrait pas la bouche,
Comme l'agneau mené à la boucherie
Et comme une brebis muette devant ceux qui la tondent
Et n'ouvre pas la bouche.

Tout cela n'a guère besoin d'explication, mais il en est autrement de ce qui suit:

Par l'angoisse et par un jugement il a été emporté;
Et avec son entourage, qui réfléchissait
Que: »s'il est enlevé de la terre des vivants,
De la rébellion de mon peuple (sortira) un coup pour eux?«

L'angoisse (Ps. 107, 39) et le jugement (de condamnation à mort) sont assez clairs. Ce qui suit ne signifie pas avec sa génération ou avec ses contemporains, mais plutôt avec son entourage, ses amis (cf. Ps. 14, 15 etc.) Qui réfléchissait (Ps. 143, 5) (à ce qui va être dit, à savoir) que de la rébellion de mon peuple (qui l'aura condamné à mort) sortira un coup (une punition) pour eux? Pour qui? Pour le peuple qui l'aura condamné et devra en porter la peine.

Inutile de dire que לָמוֹ ne peut pas signifier à lui ou pour lui; mais il peut fort bien se rapporter au collectif mon peuple.

Voilà ce que chacun aurait dû penser au milieu du peuple où il fut condamné. Voilà ce que pensait naturellement son entourage. Mais personne ne le pensait avec lui.

Malgré כִּי que, le discours est direct. Mon peuple =

le peuple de celui qui aurait dû parler ainsi. Cf. Gen. 29, 32; Ex. 3, 12 etc.

Et il a mis son tombeau avec ceux des méchants
Et sa mort avec celle des faiseurs de querelle,
Parce que, il n'avait pas commis de violence,
Et (= Mais) il n'y avait pas de fausseté dans sa bouche.

Le sujet de il a mis est mon peuple. Ce peuple a considéré son tombeau comme celui d'un méchant, d'un criminel quelconque. — Le vers parallèle porte: »Et avec le riche en sa mort.« Mais en parallélisme avec les méchants la mention du riche ne se justifie pas, et, de plus, le ב devant sa mort n'est pas moins embarrassant. J'ai proposé depuis longtemps, au lieu de עשיר ב, de lire עשׂי רב ceux qui font querelle.

On traduit ensuite généralement:

Bien qu'il n'eût pas commis de violence etc.

Mais est-il vraisemblable qu'une préposition et conjonction qui exprime toujours une cause indique précisément le contraire dans trois passages seulement: celui-ci et deux du poème de Job?

Or dans Job 16, 17, il y a un moyen très simple de lui conserver son sens ordinaire, c'est d'adopter une construction différente et de traduire:

Parce qu'il n'y a pas de violence dans mes mains
Et que ma prière est pure,
Terre, ne cache pas mon sang! etc.

Et dans 10, 4—7 on peut traduire aussi:

As-tu des yeux de chair
Ou vois-tu comme voit un homme . . . .
Que tu recherches mon iniquité . . . .
Parce que tu sais que je ne suis pas coupable
Et que personne ne peut délivrer de ta main?

Un homme puissant pourrait agir ainsi à l'égard d'un innocent, le poursuivre parce qu'il sait que personne ne pourra s'y opposer! Mais Dieu!... ce n'est pas admissible.

Il y a là une construction paratactique: la cause n'est pas exprimée par le premier membre de phrase, mais par le second [1]. Je pense qu'il en est de même dans le texte du 2[d] Isaïe, qui offre

(1) Cf. Matth. 11, 25: Je te loue de ce que tu as (caché . . . . et) révélé . . . etc.

de frappantes ressemblances avec ces deux de Job. La cause du mépris du peuple pour le serviteur de Dieu mort et enterré ne pouvait être qu'il n'avait pas commis de violence, mais c'était qu'il n'y avait pas de fraude ou de fausseté dans sa bouche, c. à d. qu'il avait courageusement et véridiquement censuré les erreurs et les vices du peuple vers lequel il était venu. Voilà ce qui les avait blessés. Voilà pourquoi ils l'avaient maltraité, puis condamné à mort etc. La vérité de sa parole était donc bien la cause de ses souffrances et du mépris dont il était l'objet, même après sa mort.

Comme Jérémie et bien d'autres adorateurs de Iahveh, le prophète du temps de l'exil savait ce qu'il en coûte de dire la vérité à son peuple (50, 4—7); à plus forte raison aux peuples païens!

III. Relèvement glorieux du Serviteur de l'Eternel. v. 10—12.

Tout le reste décrit ce relèvement. Il ne le semble guère quand on lit dans les versions, comme la Vulgate:

Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate[1].

Mais quand il a été dit plus haut (v. 4) que la supposition qu'il était frappé par Dieu était une erreur, comment a-t-on jamais pu croire que le prophète s'était contredit à ce point? Tout ce qui suit ne parlant que de grandeur et de récompense, le premier vers doit nécessairement exprimer une idée analogue.

Il est vrai qu'un verbe qui ressemble beaucoup à celui du texte signifie rendre malade ou douloureux (Hos. 7, 5; Mik. 6, 13), mais celui qui est employé ici signifie en araméen adoucir. *L'aleph* à la fin de החלי (R. חלא) a été supprimé comme dans Jér. 32, 35 et ailleurs.

Même en hébreu, ce sens n'est pas étranger à la racine חלה qui, au piël, signifie caresser et de laquelle dérive un substantif signifiant collier, objet poli, doux au toucher *(monile, a poliendo dictum)*.

Il faut considérer aussi que le vav par lequel débute ce premier vers indique vraisemblablement une idée nouvelle (il n'en est pas de même au vers suivant) et que le discours de Dieu, qui suit, a besoin d'une introduction.

D'après tout cela, la traduction proposée par mon fils Edouard

(1) La traduction des LXX n'est pas bonne, mais elle est moins inexacte que celle de Jérôme, qui a été suivie jusqu'à maintenant.

dans la *Revue de théologie* (Montauban 1913)[1] me paraît tout à fait justifiée:

Et (= mais) l'Eternel a voulu adoucir son écrasement[2].

Et tout ce qui suit explique ce qu'il a fait pour cela.

Si tu mets son âme (sa personne) culpabilité, (a-t-il dit) — c. à d., si tu le fais coupable, quand il ne l'est pas[3],

Il verra une postérité qui aura de longs jours,
Et que la volonté de l'Eternel prospérera par sa main.

A qui Dieu s'adresse-t-il? Au peuple qui condamnerait son serviteur. — Par sa main = par le moyen de sa postérité (spirituelle), *semen longaevum* (Vulgate et LXX).

De la peine de son âme il le verra,
Il se rassasiera de le savoir.

Et voilà ce qui adoucira sa peine. Malgré la ponctuation masorétique, je pense que de savoir doit être rattaché à ce qui précède et non au vers suivant, qui est déjà bien assez long sans cela.

Voir et savoir forment un parallélisme tout naturel.

Nous verrons plus loin si ces deux verbes se rapportent à ce qui précède ou plutôt à ce qui suit.

Même débarrassé de ce mot, le distique suivant est bien obscur:

Le juste mon serviteur justifiera le (?) grand nombre,
Et leurs iniquités lui les portera.

Que vient faire une telle idée dans le contexte? Comment se rattache-t-elle à ce qui précède ou à ce qui suit? Et pourquoi cette répétition presque textuelle du v. 4? On ne le voit pas. Mais le texte hébreu ne signifie pas justifiera le..., mais justifiera au (ou pour le) grand nombre. Or justifier étant un verbe actif, il en résulte qu'un des deux substantifs qui suivent doit être un régime direct. Lequel? Sans doute mon serviteur, car il n'est question dans le contexte que de sa justification ou de sa glorification par Dieu. Je traduis en conséquence:

Un Juste (= Dieu) *justifiera mon serviteur pour le grand nombre;*
Et leurs iniquités, Lui (ce Juste) *les enlèvera,*

(quand ils auront reconnu que c'était un envoyé du vrai Dieu).

(1) V. aussi *Deux précurseurs du Christ, Jérémie et le second Esaïe,* par Edouard Bruston (1914), p. 66.

(2) Ou son oppression, consistant surtout dans sa condamnation à mort. Cf. Prov. 22, 22.

(3) Cf. 2 Cor. 5, 21: ἁμαρτιαν ἐποιησεν etc.

Voilà ce qu'il verra dans l'avenir, ce qu'il saura et qui adoucira sa douleur: sa justification par le Juste suprême [1] et la réalisation de l'œuvre de pardon pour laquelle il s'est sacrifié.

Cf. Ps. 2: Baisez un Pur = Rendez hommage au Dieu saint. סבל signifie porter (v. 4), mais aussi emporter ou enlever (46, 4 et 7).

A cause de ceci je lui ferai une part dans le grand nombre,
Et avec les puissants il partagera un butin,
En échange de ce qu'il s'est livré lui-même à la mort
Et a été compté au nombre des rebelles,
Et lui, il avait porté le péché d'un grand nombre
Et pour les rebelles il intercédait.

Les puissants de ce monde possèdent le grand nombre, les masses humaines; c'est leur butin. Le Serviteur de Dieu le partagera avec eux, en prendra la part que Dieu lui accordera. Ce sera là sa récompense.

Et lui exprime le contraste entre le traitement indigne dont il a été l'objet de la part des hommes et ce qu'il avait fait pour eux. Il faudrait traduire en français:

Tandis qu'il avait porté le péché d'un grand nombre
Et que pour les rebelles il intercédait.

Bien loin d'être un rebelle, il avait pendant sa vie porté le péché de beaucoup, c. à d. de ceux avec qui il était en relation (v. 4 et 5): il en avait éprouvé une vive douleur, et il intercédait même auprès de Dieu pour leur conversion et leur salut.

Voilà ce que diront les hommes de l'avenir: le chap. 53 en entier.

Tout cela se retrouve, du moins pour l'essentiel, dans la vie, les souffrances, la condamnation et la mort de Jésus-Christ, et dans la glorification que Dieu lui a accordée. Cf. Phil. 2, 10: διο. Seulement, ce ne sont pas des païens, mais les Juifs, qui le condamnèrent à mort. De cette interprétation résultent aussi quelques autres conséquences. Mais *intelligenti pauca sufficiunt.*

Montauban 1924.

(1) Cf. Job 19, 25:
Mais moi, je le sais, mon Vengeur est vivant
Et le dernier il se lèvera en faveur d'une poussière (= de moi devenu poussière) etc.
Et de ma chair je le vois etc.

Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen 11 1–9.*)

Von

Karl Budde.

Eine wahre Wohltat war es mir, in W. STAERKs Aufsatz »Zur alttestamentlichen Literarkritik« (ZAW, Neue Folge, 1924, S. 34) einmal wieder entschiedenem Einspruch gegen die Quellenscheidung in der Paradiesesgeschichte zu begegnen, die uns allgemach in so vielen verschiedenen unglücklichen Versuchen vorliegt, daß man daran verzweifeln möchte, dieser lernäischen Hydra Meister zu werden. Scharf muß ich mich dabei gegen STAERKs Meinung wehren, als wenn auch ich in der Paradiesesgeschichte eine Doppelsage sähe (S. 42 unten), und im Zusammenhang damit gegen seine irrige Feststellung (S. 44), daß ich auch für J 2 eine Paradiesesgeschichte forderte. Er hat nur S. 232 ff. meiner Biblischen Urgeschichte gelesen, ohne den Vorbehalt S. 243 zu beachten, und dann meine Entscheidung S. 491 ff. übersehen (vgl. jetzt auch ZAW 1915, S. 90 ff.). Nicht mit der Urkundenhypothese, sondern mit der Ergänzungshypothese habe ich die Schwierigkeiten der Paradiesesgeschichte zu lösen gesucht, wesentlich also mit denselben Mitteln wie STAERK, nur daß seine Feststellung einer »z e r s u n g e n e n Sage« (S. 47) auf den Versuch der Ausscheidung Verzicht leistet.

Viel entschiedener muß ich STAERK widersprechen bei der Geschichte vom Turmbau zu Babel. Hier sieht auch er als unwiderleglich an, daß »in Gen 11 1 ff. das Thema vom Gericht Gottes über die menschliche Hybris d o p p e l t erzählt ist« (S. 39, vgl. weiter S. 54). Sicher mit Unrecht halte EISSFELDT die Sage für ein einheitliches Stück, denn ihre überlieferte Form habe eine doppelte Pointe, nämlich das Sprachverwirrungs- und das Zerstreuungsmotiv, ersteres hänge an der Volksetymologie בלל-בבל, letzteres an einem Namen, aus dem das alte Israel bzw. die alten Hebräer פּוּץ heraushörten. Daß er im Einklang damit auch GUNKELS Unterscheidung des Stadtmotivs und Turmmotivs durchaus billigt, zeigt deutlich S. 54. So wehrt er nur den Versuch der Quellen s c h e i d u n g ab, vielmehr

*) Der Aufsatz war abgeschlossen, als W. Rothsteins Beitrag zu dieser Festschrift dem Herausgeber zu Handen kam.

sei »die Sage, wie sie jetzt dasteht, . . . das organische Produkt des Zusammenwachsens zweier altorientalischer Varianten des Sagenthemas vom Frevel der Urmenschheit und von dem göttlichen Zorngericht über sie, d. h. eine echte zersungene Sage«. Einen eigentlichen Beweis für diese Anschauung, für die Unzulässigkeit einer Quellenscheidung bei angeblich so klar vorliegender Doppelgestalt der Ueberlieferung, bleibt STAERK im Grunde schuldig; doch geht das mich hier nicht an, weil ich der Beobachtung selbst widersprechen muß. Eine Fassung der Sage soll vom Bau einer Stadt erzählt haben, die andre vom Bau eines Turmes. Aber die Stadt ist ja die Voraussetzung des Turmes; denn wer hätte jemals einen Turm in die freie Natur gesetzt? Im Altertum, meine ich natürlich, und darf da noch von dem Pharos absehen. Und wie will man dem Stadtbau gegenüber ein Zorngericht des Gottes begreifen? Erst das Angehn gegen die Vorrechte der Gottheit in Gestalt des Turmbaus, das geplante Rühren an den Himmel und die Gefahr des Einbrechens in ihn, beweist dem Gotte, daß das Zusammenwohnen der gesamten Menschheit in der einen Weltstadt nicht geduldet werden kann, und veranlaßt ihn zum Eingreifen. Wäre die Menschheit in der Weltstadt nur tagaus tagein jeder seinem Geschäfte nachgegangen, so wäre nicht abzusehen, was für einen Anstoß die Gottheit daran hätte nehmen sollen. Und Sprachverwirrung und Zerstreuung sollen wiederum die Motive verschiedener Erzählungsgestalten sein, also als verschiedene Auswirkungen des göttlichen Zornes einander ausschließen? Sie tun das so wenig, daß sie sich vielmehr gegenseitig notwendig fordern, als Mittel und Zweck. Nichts kann in der Erzählung deutlicher sein. In v. 6 kommt Jahwe zu der Einsicht, daß das geschlossene Beieinanderwohnen der Menschheit mit ungehemmter Verständigung unleidliche Gefahren mit sich bringt — von selbst ergänzt sich der Schluß, daß sie zerstreut werden muß. In v. 7 beschließt er Verwirrung der Sprache, so daß einer des andern Rede nicht versteht — von selbst ergänzt sich, daß die Menschheit dadurch gezwungen wird, sich zu zerstreuen, daß Jahwe also die Sprachverwirrung als das Mittel zur Zerstreuung anwendet. Davon wird unten weiter zu reden sein. Man versuche, sich zwei Fassungen, die eine bloß mit der Sprachverwirrung, die andre bloß mit der Zerstreuung, vorzustellen. Die erstere ist ganz unmöglich; sie muß ergänzt werden durch die Wirkung der Zerstreuung, die Spaltung der Menschheit in gesondert wohnende Völker, wie denn diese Erfahrungstatsache eben das

Rätsel ist, das unser ätiologischer Mythos lösen will. Aber nicht minder unmöglich ist die zweite Fassung. Nicht nur formell, weil wir doch gern erführen, welches Mittel Jahwe angewendet habe, die Zerstreuung herbeizuführen, etwa die Hornisse von Ex 23 2, oder was sonst; sondern vor allem, weil, wenn die Sprachverwirrung dabei fehlte, die Menschheit also die gleiche Sprache behielte, das zu lösende Rätsel gar nicht vollständig ins Auge gefaßt wäre. Unberechtigt ist auch die Forderung eines verloren gegangenen Namens, ohne Zweifel für den Turm, der durch das הפיץ als Ausdruck für das Handeln Jahwes erklärt worden wäre, wie der Stadtname בבל durch בלל. Denn das einzige Handeln Jahwes in unserer Geschichte besteht in der Verwirrung der Sprache, und das wird durch den Namen B a b e l örtlich festgehalten. Die Zerstreuung der Menschheit braucht nicht ebenfalls an einen Namen geknüpft zu werden, weil sie nur die Folge jenes Handelns Jahwes ist, und es ist ja obendrein gar nicht abzusehen, wie sie sich sollte örtlich binden lassen, und gar an einen Namen des Turms. So bleibt meines Einsehens von der Beobachtung zweier verschiedener Fassungen der Sage, die — sei es lösbar oder nicht — hier miteinander gegen ihren Willen verbunden vorliegen sollen, nicht das Geringste übrig, und dieses Ergebnis scheint mir so handgreiflich, daß kein Wort weiter darüber braucht verloren zu werden.

Und damit wäre alles in Ordnung? Das ist keineswegs meine Meinung; vielmehr scheint auch mir Gen 11 1—9 eine gründlich zerlesene Sage zu sein, wenn auch mehr in dem Sinne einer zerpflückten, in ihrem Wortlaut so schlecht erhalten, wie kaum eine andere der Urgeschichte, es sei denn 6 1—4. Einiges davon ist längst geltend gemacht, vor allem von B. Stade in seinem Aufsatz »Der Turm zu Babel« (ZAW 1895, S. 157 ff.). Er stützt sich vor allem darauf, daß Jahwe in v. 5 bereits hinabgestiegen ist und dann, ohne daß wir von seiner Rückkehr hören, in v. 7 erst die Absicht ausspricht, hinabzusteigen. Gewiß ist Stades Lösung dafür sehr fein und eröffnet weiten Ausblick. Der Gott, der in v. 5 herabgestiegen ist, um das Werk der Menschen zu betrachten, sei, so meint er, in der ursprünglichen Fassung an seinen Ort zurückgekehrt, habe die übrigen Götter versammelt, ihnen in v. 6 von seinen Eindrücken berichtet und forderte sie in v. 7 durch das נרדה und נבלה auf, mit ihm von neuem hinabzusteigen und einzuschreiten. »Hinter v. 7 war dann erzählt, daß die Götter herabsteigen und das Bauwerk der Menschen vernichten.« »Jahwe hat keine Genossen, mit denen er gemeinsam handelt. Er schließt andere Götter aus. Eben deshalb mußte fallen, was zwi-

schen v. 5 und 6 einst gelesen wurde.« Am entschiedensten muß ich abwehren, daß hinter v. 7 von der Zerstörung des Turms durch die Götter berichtet gewesen wäre. Denn, wäre sie erfolgt, dann mit Stumpf und Stiel; ein gewaltiger Turmstumpf aber, der in Babel stand und weithin sichtbar war, ist die unerläßliche Voraussetzung für die Bildung unserer Sage. Auch konnten sich die Götter diese Mühe sparen, weil der Stumpf dem Himmel längst noch keine Gefahr drohte, ja sie m u ß t e n ihn stehn lassen als Warnungszeichen für alle künftigen Geschlechter. Aus dem übrigen würde ich nicht mit STADE (S. 157) den sicheren Schluß ziehen, daß als die ursprüngliche Heimat der Erzählung Babylonien anzusehen sei, sondern nur, daß Israel sie von einem polytheistischen Volke übernommen hätte. Nach wie vor muß ich es für wahrscheinlicher halten, daß die Geschichte nicht in Babel selbst zu Hause, sondern draußen entstanden ist, und darf dafür auf die Begründung in meiner Biblischen Urgeschichte (S. 385 ff.) verweisen. Aber auch die polytheistische Vorlage und ihre Herstellung durch STADE scheint mir keineswegs die einzige noch die einfachste Lösung der beobachteten Schwierigkeit zu sein. Es ist doch recht wunderlich, daß Jahwe nach v. 5, um Stadt und Turm zu sehen, erst hinabsteigen muß — doch sicherlich vom Himmel, wie sehr sich auch STADE dagegen wehrt — während doch gerade das sein Bedenken erregt, daß der Turm drohend dem Himmel entgegenwächst. Ich möchte eher annehmen, daß das וירד von v. 5 aus v. 7 stammt, sei es durch bloßes Versehen, sei es als vermeintliche Verbesserung, ein verfrühtes Einführen des Motivs, das erst in v. 7 am Platze ist. In v. 5 mußte es dann durch לראת ergänzt werden. Liest man statt וירד יהוה לראת einfach ויֵרָא יהוה, so schließen sich v. 6 und 7 ohne jede Lücke an, und alles ist in bester Ordnung. In einem so mitgenommenen Wortlaut wie der unsrige ist das durchaus keine gewagte Annahme.

Viel sicherer aber als hinter v. 5 klafft eine bedenkliche Lücke hinter v. 2, und daß sie bisher noch nicht bemerkt ist, wobei ich selbst vor vierzig Jahren mich reuig einzuschließen habe, erscheint mir als ein beschämendes Zeugnis dafür, was alles wir von einem biblischen Texte uns gefallen zu lassen gewohnt sind. Nachdem die Menschheit in der Ebene im Lande Sinear ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat (v. 2), wird man untereinander einig, Ziegel zu formen und zu brennen, gewinnt auch an dem Erdpech des Bodens den Mörtel. Der Wortlaut von v. 3 ist wunderschön, ganz und gar unanfechtbar, aber — wozu erfindet und übt man denn das Ziegeln, etwa nur zum Zeitvertreib,

um der Langenweile zu entgehn? Denn auf den Gedanken, damit etwas zu bauen, Stadt und Turm, kommt man ja erst nachträglich, in v. 4. Das ist ganz unmöglich: nur Bedürfnis und Not kann die Mutter der Erfindung in v. 3 sein, die Absicht zu bauen muß daher unbedingt der emsigen Tätigkeit vorausgehn, die uns v. 3 schildert, und keine »Naivetät« des Erzählers, wie man sie gern hervorhebt, kann ihr Nachhinken entschuldigen. Auch versteht sie sich ja ganz von selbst, nachdem die Wanderung zum Stillstand gekommen ist und man sich für einen festen Wohnsitz entschieden hat. Man kommt zu dem Entschlusse, sich eine Stadt zu bauen, findet aber nicht die dazu erforderlichen Steine, und nun hilft man der Not durch die Erfindung des Ziegelns ab. Da die Ueberlegung beim ersten Male, wo sie eintritt, nicht kürzer kann ausgedrückt gewesen sein als beim zweiten Male in v. 3, wäre der knappste Wortlaut, den man hinter v. 2, zum größten Teil aus v. 3 und 4, herzustellen hätte, etwa folgender: ויאמרו איש אל־רעהו הבה נבנה־לנו עיר ולא מָצאוּ שָׁם אֲבָנִים. Fragen mag man, ob hinter עיר noch der Zweck, etwa mit einem לָשֶׁבֶת שָׁם, möchte bezeichnet gewesen sein. Für die Erklärung des Ausfalls hat man die Wahl zwischen der Absicht, durch die Einführung der Stadt nicht abzulenken von der Hauptsache, dem Turm, in dessen Bau die Geschichte gipfelt, oder bloßem Uebersehen, das bei dem völlig gleichen Anfang von v. 3 leicht genug begreiflich wäre. Im ersteren Falle wäre man in der Lage, das איש אל־רעהו in v. 3 als Ergänzung aus den gestrichenen Sätzen aufzufassen und so die zweite Ueberlegung bereits auf den Wortlaut der dritten in v. 4 abzukürzen; indessen bedarf es dessen durchaus nicht, vielmehr steht die umständliche Wiederholung der Formel der Geschichte gut zu Gesicht. Für die zweite Erklärung, bloßen Unfall beim Abschreiben, spricht das ו עיר vor מגדל in v. 4, wo doch in der Tat nur der Turm am Platze ist. Es zeigt sich darin eine Empfindung für die Lücke, die hinter v. 2 entstanden ist; man trägt die Stadt, die doch im folgenden auch in Betracht kommt, an der ersten möglichen Stelle nach. Wäre ו עיר hier ursprünglich, so würde hinter מגדל schwerlich ein בְּתוֹכָהּ sich vermissen lassen. Vielleicht ist aber ו עיר aus noch größerer Nähe eingeschoben. Denn hinter v. 3 vermißt man, nachdem zu den Ziegelsteinen auch noch der Mörtelersatz gewonnen und beides mit dem ותהי להם und היה להם in Gebrauch genommen ist, die schlichte Aussage וַיִּבְנוּ אֶת־הָעִיר, »und so bauten sie die Stadt«. Auch das mußte gestrichen werden, nachdem so oder so hinter v. 2 die Absicht, eine Stadt zu bauen,

ausgefallen war. Eher als das עיר ו in v. 4 mag ו את־העיר in v. 5 ursprünglich sein, weil Jahwe das gesamte Treiben der Menschheit an diesem ihrem Wohnsitz hier zum erstenmal ins Auge faßt; immerhin könnte man auch hier die Stadt recht wohl entbehren. Daß die Menschen in v. 4 dem Turmbau noch keinen anderen Zweck geben, als eben das zu verhindern, was nachher Jahwe durch die Sprachverwirrung über sie verhängt, ist vortrefflich: reicht der Turm erst einmal an den Himmel, so werden sich die weiteren Wünsche und Gelüste ganz von selbst einfinden, wie denn Jahwe in v. 6 deren Uferlosigkeit für die Zukunft ausdrücklich feststellt. Bedingung dafür ist das Zusammenbleiben, die Vereinigung aller Kräfte, und dem will der Turm dienen. Dafür bleibt das überlieferte ונעשה־ לנו שם ein recht ungenügender Ausdruck, und ich kann nicht umhin anheimzugeben, ob שם nicht irrige Ergänzung eines hinter לנו durch Uebersehen zu einem bloßen ש verstümmelten נֵשׂ = נֵס, »Zeichen, Signal«, ist.

Bis v. 7 verläuft nun, wenn der von STADE gerügte Anstoß auf die eine oder andre Weise beseitigt ist, der Wortlaut ganz einleuchtend; aber hinter v. 7 ist wieder, auch wenn man von STADES polytheistischer Fassung absieht, an der Annahme einer Lücke schwerlich vorbeizukommen. V. 8 *a* will natürlich sagen, daß Jahwe den in v. 7 geäußerten Ratschluß zur Ausführung brachte. Aber warum geschieht das mit der Wendung »Und Jahwe zerstreute sie von dort über die Fläche der ganzen Erde«, von der in v. 7 kein Wort zu lesen steht; warum hören wir nicht statt dessen oder doch vor allen Dingen von der Sprachverwirrung, der einzigen Handlung, die Jahwe in v. 7 sich vornimmt? Daß sie hier fehlt, ist um so auffallender, da sie in v. 9 wieder richtig der Zerstreuung vorangeht. In der Tat ist die Aussage darüber hier ganz unentbehrlich. Aber umgekehrt wäre auch bei dem Ratschluß Jahwes in v. 7 noch ein dritter Satz zu wünschen, der den endlichen Erfolg der Sprachverwirrung und der vergeblichen Verständigungsversuche, in Gestalt der Zerstreuung der Menschheit über die ganze Welt, ausdrücklich hervorhöbe und so 8 *a* und 9 *b* zur Grundlage diente. In der Tat glaube ich hinter v. 7 ergänzen zu dürfen וַיָּפֻצוּ משם על־פני כל־הארץ ויבל יהוה שם שפתם; vielleicht darf man nach Abschluß der Jahwerede noch vollständiger herstellen וירד יהוה ויבל שם שפתם. Daran würde dann v. 9 unmittelbar anschließen, so daß nun, mit vollem Recht, die Zerstreuung der Menschheit, die zunächst als die beabsichtigte Folge des Handelns Jahwes eingeführt war, geradezu als Wirkung Jahwes selbst ausgesagt wird. Die vor-

geschlagene Herstellung empfiehlt sich zunächst als vollkommen zutreffende und vollständige Darstellung des Hergangs, und die Ironie, mit der Jahwes Absicht genau in das ausläuft, was die Menschen in v. 4 vermeiden wollen, ist dabei besonders willkommen. Daß das הבה von v. 7 ironische Aufnahme der Redeweise der Turmbauer ist, hat man schon öfter bemerkt. Vor allem aber begreift sich bei dieser Herstellung der Ausfall der vermißten Sätze spielend leicht, weil der erhalten gebliebene Anfang von v. 8 eine ganze Strecke weit fast genau so lautet wie der Anfang des Uebersehenen. Vielleicht war die Uebereinstimmung ursprünglich noch größer. Denn war Jahwe vorher mit וירד יהוה oder ויבל יהוה ausdrücklich genannt, so mochte der Eingang von v. 8 ohne den Namen auskommen und bloß וַיָּפֻצֵם משם וגו׳ lauten, was dann dem ויפצו משם וגו׳ bis auf einen Buchstaben gleich war. Nach dem Ausfall war die Einfügung des Namens kaum zu umgehn. Doch bedarf es dieser Annahme durchaus nicht erst. — »Und sie hörten auf die Stadt zu bauen« — haben wir richtig gedeutet und ergänzt, so handelt es sich nicht mehr, und bei Jahwes Einschreiten überhaupt nicht, um die Stadt: sie ist seit v. 3 fertig, so groß wie man sie für die Gegenwart braucht. Unvollendet ist der Turmbau, und auf den allein kommt es an. Nun mag ואת המגדל des Sam., *καὶ τὸν πύργον* der LXX, am Ende des Verses erst der Einsicht in dieses dringende Bedürfnis sein Dasein verdanken; fordern muß man unbedingt המגדל oder את המגדל allein. Daß v. 9 die Namengebung für die Stadt bringt, wird die Aenderung nach sich gezogen haben; das העיר wurde aus שֵׁם הָעִיר im Anfang von v. 9 herübergenommen und dort durch das Suffix in שְׁמָהּ ersetzt.

Reichlich viel positive Kritik habe ich zu dem kurzen Stück geboten, weit mehr vielleicht, als mancher Fachgenosse für zulässig oder doch ratsam halten mag. Aber es lag mir daran zu zeigen, daß Staerks Warnung den Mut dazu nicht zu dämpfen vermag. Das *non liquet*, hier in der Gestalt der »zerlesenen« oder »zersungenen Sage«, die man als das organische Produkt einer langen Entwickelung einfach anzuerkennen habe, ohne eine Auflösung und Herstellung zu versuchen, hat gewiß bei kritischen Fragen sein volles, wohlverbrieftes Recht, aber doch nur als *ultima ratio*. Die wird sich für den Einen früher einstellen als für den Andern; auch wird der Eine diesem, der Andre jenem Verfahren besser gewachsen sein. Aber nur wenn jeder alles gibt, was er hat, können die Aufgaben, die uns gestellt sind, nach Möglichkeit gelöst werden.

Zur Vorgeschichte des Buches Hiob.

Von

Frants Buhl.

Es gibt wohl wenige Leser des Hiobgedichtes, die nicht, wenn sie bei Kapitel 24 angelangt sind, die unangenehme Empfindung haben, daß die bisherige Klarheit des herrlichen Gedichtes plötzlich zu versagen beginnt, und daß man erst mit K. 29 wieder festen Boden unter den Füßen hat. Einige suchen mehr oder weniger geistreich durch Aufdecken von verborgenen Fäden diesen Eindruck zu überwinden, während andere zu größeren oder kleineren kritischen Operationen greifen, um einen brauchbaren Text zu gewinnen. Wenn ich mich diesen letzteren anschließe, so geschieht es, weil mir unannehmbar erscheint, daß ein Dichter, dessen tiefe Seelenerkenntnis und meisterhafte Darstellung der zusammenstoßenden Anschauungen wir bisher bewundert haben, sich plötzlich so mangelhaft und ungeschickt sollte ausgedrückt haben, daß selten zwei Ausleger in ihren Bestrebungen, einen Zusammenhang zu finden, miteinander übereinstimmen. Es ist dasselbe Verhältnis, das es m. E. zu einer totalen Unmöglichkeit macht, die Elihureden als echten Bestandteil des Buches zu betrachten; denn man kann doch nicht glauben, daß unserm großen Dichter das Mißgeschick passiert sein sollte, eine Figur zu zeichnen, in der die einen einen aufdringlichen, dünkelhaften Schwätzer oder gar einen Vertreter des Satans sehen [1], während sie andern als ein all die anderen überragender Geist gilt, der die tiefsten Geheimnisse Gottes durchschaut. Wäre das wirklich der Fall, so wäre es ratsam, weiter keine liebevolle Bemühung an diesen Schriftsteller zu vergeuden, denn er würde es nicht verdienen. Nach meiner Ueberzeugung ist es daher einfach eine Pflicht gegen den Dichter, zu erkennen, daß K. 24—28 in ihrer jetzigen Form ein Konglomerat von kleinen Stücken verschiedenen Ursprungs sind, die eine Lücke im Gedicht verdecken. Daß ich mich damit in direktem Gegensatz zu meinem Freunde K. Budde befinde, kann ich nur bedauern, da ich seinem so viel Treffliches enthaltenden Kommentar sehr viel verdanke.

1) Vgl. Frz. Delitzsch, Das Buch Job, 1876, 446 f.

Der Grund, warum spätere Hände in diesen Kapiteln eingegriffen haben, war wohl nicht so sehr, daß man Anstoß an gar zu kühnen und unfrommen Aeußerungen im Buche Hiob nahm, denn dann hätte man wohl auch den rücksichtslosen Angriff Hiobs auf die göttliche Weltregierung K. 21 weglassen müssen. Die Ursache ist wohl eher in dem Bestreben zu suchen, ein milderndes Licht auf Hiob selbst fallen zu lassen, um den versöhnenden Schluß vorzubereiten und ihn der, wie unten berührt werden soll, in weiten Kreisen noch lebendigen Hiobsgestalt zu nähern.

Daß nun aber eine solche Kastrierung des ursprünglichen Textes stattgefunden hat, die zur Folge hatte, daß der K. 4 beginnende Wortstreit zwischen Hiob und seinen Freunden sozusagen im Sande verläuft, läßt sich nach meiner Ueberzeugung mit voller Sicherheit beweisen. Zunächst scheidet K. 28 aus. Es ist ein unpersönliches Lehrstück, das dem ausgeprägt aktuellen Inhalt des vorhergehenden Wortstreites und ebenso dem folgenden Monologe K. 29—31 so fern wie möglich steht. Will man sich davon überzeugen, so betrachte man nur die Versuche, den Zweck des Kapitels ausfindig zu machen, eine wahre Musterkarte von divergierenden Auffassungen. In den übrigen Kapiteln stört es bekanntlich vor allem, daß Hiob mehrmals genau das Gegenteil von dem sagt, was er vorher mit der größten Leidenschaftlichkeit behauptet hat, ohne den geringsten Versuch zu machen, wenigstens die relative Berechtigung seiner früheren Anschauung nachzuweisen. Hier liefern nun die Elihureden einen nahezu mathematischen Beweis dafür, daß dies nicht das ursprüngliche sein kann, und daß hier gerade die Hauptsache verschleiert worden ist. Sie besagen erstens mit klaren Worten, daß die Freunde verstummten, weil sie Hiob nichts mehr zu erwidern wußten (32 1 ff.). Das erklärt sich auf genügende Weise durch K. 21, wo Hiob mit erschreckender Klarheit ein Bild von dem wirklichen Zustand auf Erden aufrollt und darauf hinweist, wie wenig die göttliche Gerechtigkeit sich darin offenbart. Man erwartet nun, daß er dies weiter verfolgt, und es gibt jedenfalls einen Vers, der trefflich dazu passen würde: »Verhält es sich nicht so, wer straft mich Lügen und macht meine Worte zunichte?« (24 25). Statt dessen lesen wir aber in den Hiobreden K. 24—28 entweder Stücke, die mit dem Kernpunkte des Dialogs nichts zu tun haben, oder Verse, wo er die von ihm bekämpften Gedanken der Freunde ohne Restriktion ausspricht. Daß dies nicht das ursprüngliche sein kann, geht wiederum klar aus den Elihureden hervor, denn darauf hätte Elihu notwendigerweise Rücksicht

nehmen müssen, vor allem, wenn seine Reden ein Hauptbeitrag zur Klärung des Streites sein sollen. Dasselbe läßt sich übrigens auch aus der großen Rede Gottes K. 38 ff. schließen; denn wie konnte Gott die Retraktionen Hiobs ignorieren und nur seine vorhergehenden Reden berücksichtigen?

Bei diesem rein negativen Resultat könnte man nun stehen bleiben und sich damit begnügen, den Inhalt der weggelassenen Hiobreden nach dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zurechtzulegen. Aber natürlich muß es die Ausleger reizen, der Provenienz der eingeschobenen Stücke nachzuspüren. Daß dies vollständig gelingen wird, bezweifle ich allerdings sehr, und namentlich bei K. 24 und 28 scheinen mir die Versuche, diese Aufgabe zu lösen, ziemlich aussichtslos, da man nicht weiß, inwieweit rein zufällige und deshalb unberechenbare Faktoren mit hineingespielt haben können. Anders verhält es sich dagegen mit K. 26, denn hier scheint mir der Vorschlag Reuss', Cheynes u. a., in diesem Kapitel die Ergänzung der gar zu kurzen dritten Rede Bildads zu suchen, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit zu haben. Bei v. 5 ff. liegt es nahe genug, besonders da das starke Hervorheben des Erschreckenden in Gottes Walten sehr gut zu den Worten פחד עמו 25 2 paßt. Auch finde ich den von Preiss gemachten Vorschlag sehr annehmbar, 26 2–4 als Einleitung vor die so ergänzte Rede Bildads zu stellen, falls man annimmt, daß Hiob in der weggelassenen Antwort auf Eliphaz' Rede als Anwalt der Schwachen und schuldlos Leidenden seine Worte gegen Gott gerichtet hat; denn damit würde die höhnische Abfertigung Bildads gut stimmen.

Uebrig bleibt dann K. 27, das bei seinem Mangel an klarem Zusammenhang besondere Schwierigkeiten bereitet. Die ersten Verse passen zwar gut in Hiobs Munde, aber das folgende wirkt im höchsten Grade verwirrend. In Analogie mit K. 26 haben einige auch hier den Versuch gemacht, von v. 8 an die Worte Hiobs in eine Rede eines seiner Gegner zu verwandeln; aber so nahe dieser Versuch auch aus formellen Gründen liegt, da er Ṣofar zu seiner fehlenden dritten Rede verhilft, so ist es doch m. E. nicht imstande, die Schwierigkeiten auf befriedigende Weise zu beseitigen. Schon die dann nötige Aenderung des »Euch« v. 11 in »dich« scheint mir gegen alle exegetischen Regeln zu streiten, und die Verse haben für mich einen Klang, der mit Sofars sonstigem Auftreten unvereinbar ist. Besonders der Ausdruck: ich will nicht verhehlen, was Šaddai im Sinne hat, macht einen unnatürlichen Eindruck, wenn der Redende ein gedanken-

armer und unbedachter Mensch ist, der nur das wiederholt, was die andern schon gesagt haben. Wohl von dieser Erwägung aus haben andere v. 7 ff. als eine spätere Interpolation streichen wollen; aber davon abgesehen, daß der Interpolator kein so übler Dichter gewesen sein muß, scheitert dies daran, daß es unmöglich ist, einen vernünftigen Grund zu diesem Einschub nachzuweisen. Hier hat sich mir nun bei wiederholter Beschäftigung mit dieser Stelle eine Vermutung aufgedrängt, die ich gern einmal andern vorlegen möchte. Wem sie gar zu kühn erscheint, kann sie ja als eine Kuriosität betrachten, aber mir scheint sie doch eine mögliche Lösung zu sein, wo alle andern versagen, und außerdem nicht uninteressante Perspektiven zu eröffnen, falls man darauf eingehen will. Verständlich wird sie aber nur im Zusammenhang mit meiner Gesamtauffassung der Vorgeschichte des Buches, die ich deshalb hier in aller Kürze skizzieren muß, wobei ich mich auf das beschränke, was mir absolut zwingende Beweiskraft zu haben scheint.

Daß der Hauptabschnitt K. 3—31 jemals ohne Rahmen existiert haben sollte, betrachte ich als in höchstem Grade unwahrscheinlich; höchstens könnte man annehmen, daß der Dichter davon ausging, daß die Erzählung von Hiob von allen gekannt war, was auf dasselbe hinausführen würde, ohne einen Gewinn zu bringen. Andererseits ist es aber unmöglich, daß der Rahmen von ihm selbst gedichtet sein sollte, da er von dem umrahmten Stücke ganz verschieden ist. Es ist zwischen beiden ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen Mozarts Kompositionen und Beethovens leidenschaftlich erregten Seelenschilderungen. Vor allem aber sieht man bei näherer Betrachtung, daß es sich im Prologe und Dialoge um vollständig verschiedene Dinge handelt. In Hiobs Reden dreht es sich um die Selbstbehauptung eines frommen und rechtschaffenen Mannes, über den furchtbare, unverschuldete Leiden kraft der herrschenden dogmatischen Theorie einen tiefen Schatten werfen. Das verzweifelte Warum?, das sich plötzlich seiner Brust entringt, wird unter den Angriffen seiner beschränkten Freunde immer kühner und radikaler. Der Prolog dagegen behandelt die Frage, ob es einen *amour désintéressé* gibt, der für Gott einen solchen Wert hat, daß er durch die Wette mit dem Satan das Seelenheil eines treuen Dieners aufs Spiel setzt. Dabei gibt es noch andere wesentliche Unterschiede, z. B. daß Hiob im Prolog der absolut fehlerlose, selbst den geringsten Keim der Sünde ängstlich vermeidende Fromme ist, während er im Dialoge seine menschliche Unvollkommenheit ruhig zugibt (7 21 14 16) und nur

behauptet, kein Frevler zu sein, den ein gerechter Gott so grausam strafen könnte (10 6 13 18 16 17 23 10. 31). Von hier aus wird es klar, daß der Dichter eine volkstümliche, wenn auch von moralisch religiösem Geiste durchdrungene Erzählung als Grundlage benutzt hat. Von einer andern Seite beleuchtet der Epilog den weiten Abstand zwischen der zugrunde gelegten Erzählung und dem eigentlichen Gedichte. Wer mit solchen moralischen Erzählungen vertraut ist, wird nicht zweifeln, daß der Epilog zur Voraussetzung hat, daß Hiob bis zuletzt in seinen furchtbaren und unbegreiflichen Prüfungen standhaft bei seiner unerschütterlichen Gottergebenheit blieb, wie er es nach K. 2 seiner Frau gegenüber tat, und dafür jetzt den reichen Lohn erntet. Dieser Gedankengang ist in der vorliegenden Form des Buches verschwunden, nach welcher der Wendepunkt nur auf der demütigenden, aber zugleich wunderbar befreienden Wirkung beruht, die die Rede Gottes K. 38 ff. auf Hiob ausübt — ein außerordentlich tiefer Gedanke, der freilich ziemlich große Ansprüche an den Leser stellt[1].

Hier trifft es sich nun so glücklich, daß wir Beweise haben, daß diese Konstruktion der ursprünglichen Erzählung mehr ist, als eine freie Phantasie. Schon die nicht zahlreichen Stellen in späteren Schriften, wo Hiob erwähnt wird, sind mit der überlieferten Form des Buches nicht leicht zu vereinen. Leider ist der Text Sirach 49 9, wo Hiob erwähnt wird, unsicher und in der griechischen Uebersetzung ganz verunstaltet, aber jedenfalls standen da die Worte: Hiob, der den Wegen der Gerechtigkeit folgte. Weiter führt uns Jak. 5 11: von Hiobs Ausharren habt ihr gehört und das Ende des Herren gesehen. Hier paßt der Ausdruck ὑπομονή gut genug zu K. 1 und 2, ist aber recht unzutreffend gegenüber von Hiobs leidenschaftlichen Klagen und seinen Reden zu den Freunden. Dasselbe gilt von der Erwähnung Hiobs im Kurān, wo nur berührt wird, wie er zu Gott rief, von seiner Krankheit geheilt wurde und seine Habe wieder erhielt (Sure 21 83 38 40). Nun könnte man allerdings solche Stellen dadurch erklären, daß die meisten Leser sich am Prologe und Epiloge erbaut, aber die oft dunkeln Reden überschlagen haben. Aber man braucht

1) Daß die Rede Gottes als Teil des Gedichtes Schwierigkeiten bereitet, gebe ich gern zu, und namentlich wirkt die lieblose, ironische Form den sehnsuchtsvollen Herzenstönen Hiobs gegenüber etwas peinlich. Aber ein ähnlicher schriller Gegensatz findet sich auch im 4. Buche Esra; und die Antworten Hiobs 40,4 f., 42,2 f. 5 f., die die Rede Gottes voraussetzen, würde eine spätere Hand gewiß anders gestaltet haben.

nicht zu diesem Ausweg zu greifen, nachdem D. B. MACDONALD[1] den wichtigen Bericht von den Anklagepunkten gegen Theodor von Mopsuhestia auf dem Konzil 553 ans Licht gezogen hat; denn daraus geht klar hervor, daß noch im 5. Jahrhundert n. Chr. eine Erzählung von Hiob unter Juden und Heiden verbreitet war, deren Klarheit, nach Theodors Meinung, ein ehrgeiziger Dichter zerstört hatte, *non cogitans quod multa differentia est inter historiam justi secundum divinae scripturae simplicitatem propositam et inter verba superflua et ad probationem conficta.*

Einen bedeutungsvollen Schritt weiter führt die Stelle 42 7 f., wo Gott zu Elifaz sagt: mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Freunde, weil ihr nicht נכונה über mich gesprochen habt wie mein Knecht Hiob. Sie sollen deshalb ein Brandopfer bringen, und Hiob soll für sie Fürbitte einlegen, denn nur aus Rücksicht auf ihn wird Gott unterlassen, eine נבלה an ihnen zu begehen[2], weil sie nicht wie er נכונה über ihn geredet haben. Für mich sind diese Worte einfach unvereinbar mit dem vorhergehenden Teil des Gedichtes; denn die drei Freunde sind ehrenwerte Leute, die Hiob zu helfen wünschen und durchaus nichts ungehöriges über Gott gesagt haben, sondern nur in ihrer Befangenheit unrichtige Beschuldigungen gegen Hiob gerichtet haben, ohne die Größe seines Leidens und seiner Seelenqual zu verstehen. Dazu verleitet wurden sie durch die landläufigen, von Hezekiel dogmatisch formulierten Vorstellungen von der genauen göttlichen Vergeltung, und wenn das eine Sühne fordernde Sünde gewesen wäre, so hätte die Mehrzahl der damaligen Frommen bestraft werden müssen. Und noch dazu wird Hiob ihnen als Muster entgegengestellt (»wie mein Knecht Hiob«), obschon er sich mehrmals in seinen Anklagen gegen Gott sehr weit gewagt hat. Hieraus haben einige Ausleger den Schluß gezogen — nach meiner Meinung den einzig richtigen —, daß Hiobs Freunde in der älteren Form des Gedichtes anders gesprochen haben, als in der vorliegenden.

So sagt DUHM (zu 2 13): »wahrscheinlich haben sie ihn zu trösten gesucht. Sie haben gewiß nicht zu ihm gesprochen wie sein Weib, aber sie haben doch nach 42 7 ff. so unrichtig von Gott gesprochen, daß Jahve sich an ihnen vergreifen will, wenn Hiob nicht Fürbitte für sie einlegt, während Hiob richtig über Gott gesprochen hat. Es ist schade, daß wir nicht zu hören bekommen, wie sich diese Männer Gottes Gesinnung und Absichten zurechtlegten: wir hätten im Volk

1) American Journal of Semitic Languages 14, 137 ff.; vgl. MIGNE 66, 697 f.
2) CHEYNE will dafür תאתא עליהם בַּלָּהָה lesen.

umlaufende Urteile über Gott und über Glück und Unglück und vielleicht Ratschläge für das Verhalten in einem solchen Falle vernommen, die für die Kenntnis des alten Volkes und seiner Welt- und Religionsauffassung von Wert gewesen wären«. Ich glaube indessen nicht, daß die Hypothese in dieser Formulierung ganz das richtige trifft. Das Urteil über die Reden der Freunde gehört zu der zugrunde gelegten älteren Erzählung von Hiob und muß deshalb mit deren Charakter, wie wir ihn aus den erhaltenen Ausschnitten im Prolog und Epilog kennenlernen, harmoniert haben; dann wird es aber ohne Zweifel einfacher und bestimmter fundamentiert gewesen sein als in DUHMS Rekonstruktion. Deshalb scheint mir CHEYNE dem richtigen näher zu sein, wenn er schreibt[1]: »*and these three men, moved at the sight of Jobs grief, broke out into lamentations and withheld not passionate complaints of the injustice of God. They said: Is there knowlege in the most High? and does God judge righteous judgement? But Job was sore displeased, and reproved them saying: Bitter is the pain that racks me, but more bitter still are the words which ye speak. Blessed be the most High for that which He gave, and now that J am empty, blessed still be His name . . . And Job reasoned oft times whith his friends, and bade them repent, lest God should deal with them as with transgressors.*«

Hier ist es nun, daß ich eine Stütze für eine solche Rekonstruktion in einer andern Auffassung der schwierigen Stelle 27 5 ff., als die oben angeführten, finde. Wie schon bemerkt, bereiten die ersten vier Verse des Kapitels keine Schwierigkeiten und lassen sich leicht in dem vorliegenden Hiobgedicht unterbringen, indem Hiob hier aufs neue seine Schuldlosigkeit beteuert. Gewöhnlich werden nun die folgenden zwei Verse auf dieselbe Weise aufgefaßt: fern sei es von mir, daß ich euch Recht gebe; bis ich verscheide, lasse ich meine Unschuld nicht fahren, an meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht, mein Herz schilt[2] keinen meiner Tage! Daß die Worte sich in diesem Sinne verstehen lassen, ist unzweifelhaft, aber damit gerät man in die größten Schwierigkeiten bei den folgenden Versen. Ich führe hier einige Bemerkungen von WELLHAUSEN[3] an, die besonders geeignet sind, diesen Punkt zu beleuchten und mir den Anstoß dazu gaben, eine neue Lösung zu suchen: »in v. 7. 8 wird gesagt: Gottlos zu sein kann ich nur meinen Feinden wünschen, denn es gibt

1) Jewish Religious Life after the Exile 161; vgl. Encyclopaedia Biblica 2, 2468.

2) Falls יחרף echt ist und diese Bedeutung haben kann.

3) In BLEEKs Einleitung ins Alte Testament, 4. Aufl., 540.

nichts Trostloseres. Das schlösse sich in dem Falle an 27 1—6 an, wenn Hiob dort den moralischen Vorsatz ausspräche, er wolle trotz allem an der Praxis der Frömmigkeit festhalten. Aber v. 6 enthält vielmehr eine kategorische Behauptung: ich bin nicht gottlos, und dazu paßt v. 7 nicht. Denn daß man sich die Folgen der Gottlosigkeit nicht schlimm genug vorstellen kann, ist kein Beweis dafür, daß man nicht gottlos ist oder gewesen ist. Um nun einen genauen Zusammenhang zwischen v. 6 und 7 herzustellen, versucht man, aus v. 7 den Sinn zu gewinnen: »(ich bin unschuldig v. 6), meine Ankläger, die das Gegenteil behaupten, mögen sich als im Unrecht befindlich herausstellen.« v. 8 soll sich dann nicht an v. 7, sondern an v. 6 anschließen und einen Beweis der Unschuld Hiobs erbringen, daraus daß er guter Zuversicht zu Gott sei, während der Frevler in seiner Lage verzweifeln würde. Dies ist aber eine einfache Verdrehung sowohl der Worte v. 7 als auch des Zusammenhanges von v. 7. 8, vgl. dagegen auch die Fortsetzung von v. 7—10 und v. 11—23. Man muß zugeben, daß v. 7 ff. sich nicht logisch aus v. 6 entwickeln, daß vielmehr das בצדקתי החזקתי vom Schreiber des 7. v. in einem andern Sinne aufgefaßt ist, als in dem, den er in v. 6 wirklich hat.« Was hier gesagt wird, stimmt vollkommen zu v. 2—4, wo Hiob, wie schon bemerkt, noch einmal seine Schuldlosigkeit beteuert; aber in v. 5 finde ich dagegen den Gedanken ausgedrückt, den WELLHAUSEN ablehnt, nämlich den moralischen Vorsatz, an seiner Unschuld und Rechtschaffenheit trotz allem festzuhalten. Daß die Worte diese Bedeutung haben können, ist keine Frage, und daß sie sie wirklich haben, wird für mich durch die auffällige Uebereinstimmung der Ausdrücke mit dem Prolog bestätigt, vgl. מחזיק בתמתו 2 3. 9 mit הסיר und תמתי und בצדקתי החזקתי 27 6. Für die sittliche Unschuld und Fleckenlosigkeit ist תֻּמָּה die genaue Bezeichnung, und zu צדקה vgl., was Hesekiel 14 14 über Hiob sagt. Faßt man nun das zusammen, was oben über eine ältere Form der Erzählung von Hiob gesagt wurde, so treffen wir hier genau das, was dort versuchsweise rekonstruiert wurde: die Freunde suchen Hiob zu überreden, seine Gottergebenheit und seine strenge sittliche Reinheit, die ihn nicht gegen sein furchtbares Geschick beschützt haben, aufzugeben, und streben ihn dadurch irre zu machen, daß sie nicht נבונה über Gott reden. Er aber weigert sich, ihnen »Recht zu geben« und erklärt, bis zu seinem letzten Atemzuge an seiner Unschuld festzuhalten. Nun paßt die Fortsetzung v. 7 ff. vollkommen, denn Hiob bleibt unerschütterlich bei seinem Glauben an einen gerechten Gott, bei dem der Frevler

vergeblich Hilfe suchen wird, wenn die Strafe kommt. Im Munde dieses Hiob passen die Worte: ich will euch über Gottes Hand belehren und nicht verhehlen, was Šaddai im Sinne hat, v. 11, und nun begreift man auch, daß diese Rede so auffällig an die Reden der Freunde im jetzigen Buche erinnert.

Meine, natürlich mit aller Reservation vorgelegte Vermutung geht also darauf hinaus, daß spätere Hände sich bemüht haben, an der Stelle, wo es galt den Eindruck, den Hiobs rücksichtslose Angriffe und Klagen über Gott gemacht hatten, zu verwischen und ihn dem in der weitverbreiteten Erzählung gezeichneten Idealbilde zu nähern. Zu diesem Zweck wurden die letzten Reden Hiobs bis auf den einen Vers 24 25 getilgt und ihm die letzte Rede Bildads, wie es scheint, in den Mund gelegt, und schließlich setzte man diesen Bestrebungen das Siegel auf, indem man aus dem älteren Buche die feierliche Rede Hiobs 27 5 ff. übernahm, die dort wahrscheinlich den Höhe- und Wendepunkt der Erzählung bildete, und unmittelbar zur Restitution im Epiloge überleitete. Selbstverständlich werden die, die eine andere Auffassung von der Entstehung des Hiobgedichtes haben, diese Vermutung rundweg ablehnen. Aber vielleicht werden diejenigen, auf die die oben kurz skizzierten Beweise für die Existenz einer divergierenden Dichtung ebenso zwingend wie auf mich wirken, es der Mühe wert halten, sie einer Prüfung zu unterwerfen. Uebrigens ist es sehr wohl möglich, daß die abschwächende Bearbeitung, der man das kühne Buch unterwarf, auch sonst Umstellungen und Aenderungen herbeigeführt hat. So scheint mir die Vermutung recht ansprechend, daß ein Bruchstück der weggelassenen letzten Reden Hiobs im 9. K. Aufnahme gefunden hat. Hier bildet v. 25 eine treffliche Fortsetzung von v. 21, während der plötzlich auftauchende und ebenso schnell verschwindende Ausblick auf die in der ganzen Welt herrschende Ungerechtigkeit nach der Oekonomie des Gedichtes seinen natürlichen Platz in der Nähe von K. 21 hat, wo er eine entscheidende Rolle spielt, und dies um so mehr, als 21 5 ff. den Eindruck machen, daß Hiob sich jetzt erst auf dies unheimliche Gebiet hinauswagt [1].

Zum Schluß noch eine Bemerkung mehr persönlicher Art. Ist die vorgeschlagene Rekonstruktion der Vorgeschichte des Buches richtig, so hat sie nicht nur die Bedeutung, Klarheit an verschiedenen früher dunklen Punkten zu schaffen, sondern sie scheint mir die Genialität des Dichters in noch hellerem Lichte erstrahlen zu lassen.

1) Vgl. Laue, Die Komposition des Buches Hiob, 1895, 19 f.

Es war entschieden ein unvergleichlich geistreicher Griff, aus den drei Freunden, die, ähnlich wie die Frau Hiobs, als eine Art Werkzeug des Satans auftraten, Vertreter der herrschenden dogmatischen Theorie zu machen, unter der der Dichter ohne Zweifel selbst tief gelitten hat, und die er von seinem höheren Standpunkt aus mit aller Kraft bekämpft. Und dabei ist die überlegene Feinheit, womit er die Freunde zeichnet, nicht genug zu bewundern. Ohne irgendwo ein Urteil über sie zu fällen, läßt er sie sich selbst als ehrliche aber beschränkte Menschen charakterisieren und läßt nur ab und zu ein leichtes satirisches Licht auf sie fallen (z. B. 5_{27}). Nur eine Stelle scheint er mir mit einem sarkastischen Lächeln geschrieben zu haben. Das ist dort, wo er den Passus von dem Zorne Gottes gegen die Freunde wegen ihrer unrichtigen Reden und dem von ihm geforderten Sühnopfer aus dem älteren Buche in sein Gedicht übernahm. Denn ganz ohne Hintergedanken kann dies kaum geschehen sein.

Die Blume *ḥabaṣṣélet* der Bibel.

Von

Gustaf Dalman.

Mit 3 Abbildungen auf einer Tafel.

Die Blumennamen *habaṣṣélet* und *šōšannā* erscheinen in Parallele in der Selbstaussage der Schönen Hhl 2 1: »Ich bin die *ḥabaṣṣélet* des Saron, die *šōšannā* der Tiefebenen.« Sie können deshalb nur zusammen besprochen werden, würden aber keiner neuen Verhandlung bedürfen, wenn IMMANUEL LÖW, gegenwärtig ohne Zweifel der größte Kenner hebräischer und aramäischer Pflanzennamen, in seiner »Flora der Juden«, Band II (Verlag von R. Löwit, Wien und Leipzig, 1924) über sie das letzte Wort gesprochen hätte. Ich glaube trotz aller Hochachtung vor seiner dauernd wertvollen Leistung, daß dies noch nicht der Fall ist, und möchte, da der Raum für die Besprechung beider Blumennamen nicht ausreicht, hier zunächst an der *ḥabaṣṣélet* zeigen, wie ein in den Pflanzen Palästinas heimischer darüber denkt. Von der *šōšannā* soll anderwärts gehandelt werden. Löw gilt es S. 156 ff. 170 als feststehend, daß *ḥabaṣṣélet* die Herbstzeitlose sei, und zwar werde man an *Colchicum Steveni* denken müssen, das aus Palästina auch in europäische Gärten gelangt sei. Gestützt wird diese Deutung durch die Etymologie *ḥaṣī-bāṣēl* »Halbzwiebel« und die Beobachtung des Botanikers, daß die Knolle der Herbstzeitlose im Herbst einer halben Zwiebel gleiche. Aber die Verwandlung von *ḥaṣī-bāṣēl* in *ḥabaṣṣēl* ist ohne Parallele und hat keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich. Wichtiger ist Löws Hinweis auf das syrische *ḥamṣallājtā*, das jene Etymologie auch nicht zuläßt, aber sicherlich als eine aramäische Form des gleichen Namens betrachtet werden muß. Von diesem darf als feststehend gelten, daß es bei den Ostsyrern Bezeichnung der Herbstzeitlose war[1]). Ihre liebliche, aber bescheidene Blüte ist in Palästina überall wohlbekannt. Sie wird auch beachtet, weil sie vor dem Eintreten des Regens, wohl durch den im Herbst stärker

1) Die Deutung des zu seiner Erklärung verwandten *sūringān* wird bestätigt durch das im *Codex Aniciae Julianae* des *Dioscurides* Bl. 104 b der Abbildung des *κολχικόν* beigeschriebene arab. *sūrinǧān*.

werdenden Tau, auf dem kahlen Erdboden stellenweise in großer Menge auftritt. Im Herbst 1921 sah ich sie erstmalig am 15. Oktober. Als *wadʿa* wird sie von den Arabern mit einer glänzenden Muschel verglichen, als *bešēret eš-šita* oder *mebeššeret eš-šita* ist sie die willkommene Ankündigerin des ersehnten Regens. Daß sie nach BERGGREN auch *ḥānik* (LÖW S. 159, irrig *chāmik*) *el-kelb* »Hundeerwürger« heißt, wird ebenso wie der Name *sirāǧ el-ṛūle* »Lämpchen der Dämonin« mit ihrer Giftigkeit zusammenhängen[1]). Trotzdem kann sie nicht als g a n z ungeeignet gelten, Jes 35 1 für *ḥabaṣṣélet* eingesetzt zu werden. Wenn die Wüste »wie die Herbstzeitlose« erblüht, würde man in Palästina daran denken, daß da, wo jetzt nichts zu hoffen ist, die Vorboten einer besseren Zeit sichtbar werden. Aber wo von Freude und Jubel in so starken Ausdrücken die Rede ist, wie in diesem Prophetenwort, ist doch nicht an Vorboten gedacht, sondern an die ganze Herrlichkeit einer Wüste, welche zu ihrem Gegenteil geworden ist. Dafür ist die bescheidene Herbstzeitlose auf dürrem Boden kein passendes Bild. Die christlichpalästinische Uebersetzung von Jes 35 1[2]) hat auch nicht an die Herbstzeitlose gedacht, sondern *akrīnōn*, also »Lilie«, dafür gesetzt, und das jüdische Targum wird mit *šōšannetā* ebenfalls eine größere Blume meinen. Saʿadja übersetzt mit *en-narǧis*, denkt also an die Narzisse oder etwas ihr Aehnliches. Daß bei *ḥabaṣṣélet* mit der Herbstzeitlose nicht immer auszukommen ist, hat selbst der Syrer eingesehen, wenn er Hhl 2 1 in der Selbstaussage der Schönen: »Ich bin die *ḥabaṣṣélet* des Saron, die *šōšannā* der Tiefebenen«, beide Blumennamen mit *šōšannā* wiedergibt. Sollte der Dichter der Liebe unter den Blumen Palästinas kein schöneres Bild der Geliebten gefunden haben, als die giftige Herbstzeitlose? Oder vielmehr, es müßte erklärt werden, warum er alle durch Farbe und Größe mehr ausgezeichneten Vertreter der Blütenwelt beiseite schob, um an erster Stelle die Herbstzeitlose zu nennen, deren zartfarbige Blüte ohne Blätter unmittelbar dem Erdboden entsprießt. Es muß doch auch gefragt werden, ob sowohl Jes 35 1 als Hhl 2 1 bei *ḥabaṣṣélet* nur an die Blüte gedacht ist, oder nicht vielmehr an die ganze Pflanze in ihrer vollen Entwickelung mit ihrer Blüte. Das »Sprossen« in Jes 35 1, und die Verbindung mit dem Saron, sowie die durch das Bild geschilderte Jung-

1) Das hindert nicht, daß man mir auch weißen Crocus als *sirāǧ el-ṛūle* bezeichnet hat, weil auch er in ganz ähnlicher Erscheinung wie die Zeitlose vor dem Regen erblüht. Wenn nach LÖW, S. 158, bei Roub. diese Bezeichnung nur für Colchicum vorkommt, hat dies wenig zu sagen, weil es irgendwelche Festlegung der Blumennamen in Palästina nicht gibt. 2) LEWIS, *Palest. Syriac Lectionary*, S. 36.

frau empfiehlt, an das letztere zu denken. Die Erwähnung des Saron wird keine besondere Art verlangen, so wenig wie die Erwähnung der Tiefebenen bei der *šōšannā*, sondern hervorheben, daß es sich um ein besonders kräftiges und vollentwickeltes Exemplar handelt, wie es der fruchtbare Boden und die feuchtere Luft der Küstenebene hervorbringt. Für Hhl 2 1 fehlt es auch nicht an palästinischen Erklärungen. Das Targum setzt für *ḥabaṣṣélet* hier *narḳīs* »Narzisse«. Nach dem palästinischen Amoräer Judan (Schir R. 2 1) wären *ḥabaṣṣélet* und *sōsannā* vielleicht dieselbe Pflanze in verschiedenen Stadien des Wachstums. »Wenn sie klein ist, nennt er sie *habaṣṣélet*, wenn sie groß geworden ist, *šōšannā*«. Die Bezeichnung des ersten Stadiums wird dabei gedeutet durch *ḥabūjā beṣillāh* »verborgen in ihrem Schatten«, was doch wohl heißen soll, daß sie mit ihren Blättern sich selbst verdeckt. BACHER[1]) vermutet einen Zusatz, der *haš-šārōn* mit der Peschita auf die Zypresse zurückführe. Aber das sinnlose *šarwīnā* der Peschita Hhl 2 1 muß auf *šārōnā* zurückgeführt werden, und die Etymologie des Midrasch, welche dem Namen *ḥabaṣṣélet* gilt, verlangt keine Ergänzung. Welcher palästinischen Blume sollte es auch eigentümlich sein, im Zypressenschatten zu wachsen? Doch läßt der Ausspruch Judans sich auch so erklären, daß das Subjekt die Gemeinde Israels ist. Dann ist ihre Kleinheit und ihr Großwerden die Veranlassung der verschiedenen Benennung, die also verschiedenen Pflanzen gelten muß. Der *ḥabaṣṣélet* wäre es dann eigentümlich, im eigenen Schatten verborgen zu sein, und man müßte an eine Blume denken, welche wie die Mandragora bescheidene lilafarbene Blüten zwischen großen Blättern verbirgt.

Dem Babylonier Jehudaj[2]) bedeuten jedenfalls beide Namen verschiedene Blumen, *ḥabaṣṣélet* ist arabisch *narḳīs*, *šōšannā* ist *sūsan*, ebenso hat Saʿadja in seiner Uebersetzung des Hohenliedes[3]) *nargisat es-sahl*, *sūsanat el-murūg*. Bei der Narzisse (aram. *narḳīs*, arab. *nargis*) muß man für Palästina zunächst an die T a z e t t e (*Narcissus Tazetta syriacus*) denken, welche dort mit Vertauschung der Konsonanten meist *runǧus* genannt wird. Man pflegt sie in Gärten, wo sie größer und üppiger wächst, sie ist aber vor allem auch wild häufig. Ein lieblicher Duft zeichnet sie aus. Mehrere hellgelbe Blüten mit dunklerem Becher sitzen auf einem Stengel. Die Narzisse unserer deutschen Gärten (*Narcissus poëticus*) ist in Wuchs, Farbe und

1) Pal. Amoräer III, S. 264. 2) Halachoth Gedoloth, Ausg. HILDESH., S. 70.
3) MERX, Die Saadjanische Uebersetzung des Hohenliedes (1882), nach *Cod. Mus. Britt.* Or. 1476 (nach gütiger Mitteilung von Herrn Prof. GRESSMANN).

Meerzwiebeln am Abstiege zu *wādi ʃāra*.
Aufn. v. 18. 9. 1921 von Docent Lic. S. LINDER.

Affodill am *rakḳād* im *ǧōlān* (Prof. HJELT und Dr. LOHMANN zu Pferde).
Aufn. v. 10. 4. 1911 von Prof. HANS SCHMIDT.

Tafel zu: DALMAN, Die Blume *ḥabaṣṣélet* (Marti-Festschrift).

Asphodelus microcarpus in der Wüste Juda.
Aufn. v. 26. 2. 1908 von C. BERTHEAU.

Tafel zu: DALMAN, Die Blume *ḥabaṣṣélet* (Marti-Festschrift).

Größe der Blüte von ihr unterschieden. In Palästina ist sie als zeitige und wohlriechende Vertreterin der Frühlingsflora sehr bekannt und beliebt. Von der Küstenebene brachte man sie schon vor Weihnachten auf den Markt in Jerusalem, so daß ich sie unter den Christbaum, eine Aleppokiefer, stellen konnte. Erst später blüht sie auch im Gebirge, wo sie nur stellenweise vorkommt. Die könnte darum sehr wohl in Jerusalem als Saronsblume gegolten haben und also Hhl 2 1 im Sinne liegen. Die geruchlose Herbstzeitlose kann sich in keiner Weise mit ihr messen, und wenn der übliche aramäische und arabische Name das griechische *νάρκισσος* ist, könnte der alte einheimische Name sehr wohl *ḥabaṣṣélet* gewesen sein. Er wäre in der römischen Zeit durch den griechischen ersetzt worden. In Ostsyrien blieb er an einem anderen Zwiebelgewächs haften.

Nach dem Kommentator Raschi ist das b. Ber. 43[b] genannte wohlriechende *narḳōm* (wofür doch wohl *narkīs* zu lesen)[1]) *ḥabaṣṣélet haš-šārōn*. Eine Gartenblume dieses Namens wird dort von dem Babylonier Mescharscheja von der wildwachsenden unterschieden, weil die erstere beim Segensspruch als Baum, die letztere als Kraut zu bezeichnen wäre. Nach Löw (S. 204) ist jene als perennierend, letztere als einjährig gedacht, was ein Irrtum wäre, da die wilde Narzisse auch mehrjährig ist. Aber Baum und Kraut werden in den Talmuden[2]) nach verschiedenen Gesichtspunkten unterschieden; selbst der Weizen kann als »Baum« betrachtet werden[3]). Maimonides[4]) rechnet die *šōšannā*, die Gartennarzisse, den Kaperstrauch wie die Rose als »Baum«, während die Feldnarzisse ein Kraut ist. Die Beduinen nennen jede Staude einen Baum (*šaǧara*). Hier mag der höhere Wuchs der Gartenblume das maßgebende sein, in der Wildnis ist die Narzisse ein Kraut wie alles andere. Das wäre dann ein ähnlicher Gegensatz wie der der leicht verwelkenden *šōšannā* des Berglandes zu der fortdauernd frischen *šōšannā* der Tiefebenen im Midrasch zu Hhl 2 1. Das Targum zu Hhl 2 1 steigert ihn, wenn es an die »frische Narzisse aus dem Garten von Eden« denkt.

Wichtiger als das ostsyrische, Palästina und dem jüdischen Sprachgebrauch überhaupt fremde *ḥamṣallājtā* dürften die palästinisch-arabischen Pflanzennamen sein, die an *ḥabaṣṣélet* anklingen. Da findet sich *ḥōšalān*, *ṛōṣalān*, *ʿōṣalān*, *ʿaiṣalān* und *bōṣalān*. Dies

1) So auch PEREFERKOWITSCH, *Talmud babylonicum* (1909), S. 87. MAIMONIDES, Hilch. Berach. IX, 6, hat *nargīs*, s. auch LÖW, S. 204.

2) j. Kil. 30 a, b. Ber. 40 a f., Tos. Kil. III 15, Maimonides, Hilch. Kil. V 20.

3) Ber. R. 15 (32[b]), b. Ber. 40 a. 4) Hilch. Berachoth IX, 6.

sind nach Ort und Bevölkerung wechselnde Bezeichnungen großer Zwiebelgewächse, und zwar des Affodill (*Asphodelus microcarpus*) und der Meerzwiebel (*Urginea maritima*), die beide in ganz Palästina die verbreitetsten und auffallendsten Liliaceen sind[1]). Ihre bis über ein Meter hohen Blütenstengel können die Wildnis durch häufiges Vorkommen geradezu stellenweise beherrschen. Und zwar tut dies die Meerzwiebel vor dem Regen im Herbst, indem sie vor den Blättern ihre gewaltigen Stengel entwickelt und wie im Jahr 1921 am 31. August in voller Blüte stehen kann[2]), als ein mehr in die Augen fallendes Wunder als die kleine Herbstzeitlose, die später erscheint. Der diesen Blütenschäften eigentümliche Name *ḫarīf* »Herbst« zeigt, wie sehr die Pflanze als Kennzeichen ihrer Zeit betrachtet wird. Dabei gilt sie auch als Wetterprophet, und wird deshalb *ʿūd er-rī* »Regenholz« genannt; denn an der Stellung ihrer den oberen Teil des Stengels umgebenden, kleinen weißen Blüten will man sehen, welche Perioden im Winter besonders reich an Niederschlägen sein werden, so daß man sich mit der Saat darauf einrichten kann. Schlank und zart ragen diese Blütenähren über ihre dürr und tot daliegende Umgebung. Kein eindrucksvolleres Bild wäre in Palästina für ein aus der Verheerung neu erstehendes Land zu finden, und auch das schöne Mädchen würde sich nicht scheuen, damit verglichen zu werden. Aus dem botanischen Namen könnte man schließen, daß sie ein Küstengewächs sei. Post nennt sogar als ihren Standort ausdrücklich *sandy places*, was in Palästina nur die Dünen meinen kann. Aber man sieht sie ebenso häufig im Kalkgebirge rings um Jerusalem und im Mergelland des nördlichen Jordantals. Dinsmore hat sie im *Jerusalem Catalogue of Palestine Plants* (1912) mit Recht durch einen Stern als »gemein« bezeichnet.

Die Meerzwiebel, deren Verwendung zur Bezeichnung von Feldgrenzen — wohl aus Mangel an Steinen — mir im Küstenlande zwischen Aegypten und Palästina und im Philisterlande auffiel[3]), ist der demselben Zweck dienende *ḥāṣāb* oder *ḥāṣōb* der Mischna (Kil. I 8, Tos. Kil. III 16), wie Löw[4]) bei der Lesung einer der Meer-

1) S. die von mir Dinsmores Verzeichnis der Pflanzen Palästinas beigegebenen arabischen Namen *ZDPV* 1911, S. 206 f.

2) Löw hat S. 185 eine schöne Abbildung zu S. 188. Minder gut ist die Abbildung *ZDPV* 1916, S. 79. Die Zwiebel mit den Blättern allein zeigt der *Codex Auriciae Julianae* des Dioscurides, Bl. 297[b], mit der arab. Beischrift *ʿunṣul iškīla*, wovon das erstere auch in Posts Flora als Bezeichnung der Meerzwiebel vorkommt.

3) *PJB.* 1924, S. 56, 65.

4) Flora der Juden II, S. 188 f. und in der Israel Lewy-Festschrift S. 47 ff.

zwiebel geltenden Beobachtung Musils erkannte. Er versucht keine Etymologie des hebräischen Namens, die aus der dunkeln Verbindung des Wortes mit dem Verbum *ḥāṣab* b. Pes. 111[b] nicht gewonnen werden kann. Gemäß b. Bez. 25[b] scheint man dabei an ein Abhauen gedacht zu haben. Nach dem arabischen *ḥaṣaba* wäre die Pflanze als üppig bezeichnet, wie es den Büscheln ihrer breiten Blätter, ihren hohen Blütenschäften und auch ihren gewaltigen Zwiebeln entspricht, die ihr die Namen *bāṣūl*, *buṣṣēl* eingetragen haben. Die Frage ist erlaubt, ob der Stamm *ḥaṣab* in diesem Pflanzennamen nicht als *ḥabaṣ* in Beziehung steht zu *ḥabaṣṣélet* und *ḥōṣalān* (= *ḥawṣalān*), so daß also Namensverwandschaft vorläge. Die Verdoppelung des *ṣ* in *ḥabaṣṣélet* ist in jedem Fall nur sekundär, wie das syr. *ḥamṣallājtā* und das arab. *ḥōṣalān* ergeben. *ḥ* wurde zu *ḥ* wie im späteren Hebräisch und Aramäisch allgemein.

Aber neben der Meerzwiebel darf der Affodill nicht vergessen werden, der zuweilen als *bōṣalān rafī'* »feiner *bōṣalān*« von der Meerzwiebel als *bōṣalān 'arīḍ* »breiter *bōṣalān*« unterschieden wird[1]), offenbar wegen der verschiedenen Breite der Blätter beider. Bei v. Mülinen[2]) sollten die »langen Blätter« nur auf den Affodill bezogen werden, denn nur ihm sind sie eigen, wie die Abbildung ZDPV 1916, S. 81 zeigt. Die Blüten, welche bei der Meerzwiebel eine einzige Aehre bilden[3]), sind hier etwas länger gestielt und bilden eine Traube, deren mehrere sich von einem Stengel verästeln. Der Affodill ist eine richtige Frühlingspflanze, deren Blätter vom Anfange des Regens ab zu treiben beginnen, und deren Blüte in den April gehört. Er ist unzweifelhaft noch anmutiger als die Meerzwiebel. Während diese kommenden Regen mit ihrer kerzengeraden Rute verkündigt, welche die Araber auch *ḳaḍīb er-rā'i* »Hirtenrute« nennen, bedeutet sie mit ihren verzweigten Stengeln, die aus einem Reichtum schmaler Blätter aufsteigen, und ihren rosig angehauchten Blüten den vollen Frühling.

Löw (S. 152 ff.) hält wohl mit Recht den Affodill für die *'īrīt* der Tosephta (Schebi. V 17)[4]), welche dort als ein Futtermittel bezeichnet wird, das man aber auch unter das Kissen legt. Das

1) Irrig bei Löw S. 193 *'arīd* als besonderer Name.

2) *ZDPV* 1907, S. 133, unvollkommen korrigiert durch 1908, S. 254, was Löw, S. 156 nicht beachtet hat, obwohl er S. 193 beide Stellen zitiert. Dabei sieht es aus, als kombiniere Löw die im Herbst blühende Zwiebelpflanze v. Mülinens mit *Colchicum Stev.*

3) Nicht eine Traube, wie Killermann, *ZDPV.* 1916, S. 80, sagt.

4) Nach Löw auch j. Scheb. 39[a] e, wo ich nichts davon finde.

letztere stimme zur Nachricht des Plinius, wonach Asphodill, der auch *heroneon* heiße, zum Schutze gegen Schlangen und Skorpione unter das Bettzeug gestreut werde. Griech. *heroneon* und syr. *ʿīrōnā* bestätigen als Namen des Affodill diese Gleichsetzung. (Im Schriftarabischen ist sein Name *ḫunṯi* »Hermaphrodit«, wie auch die arabische Beischrift im *Codex Aniciae Julianae* des Dioscurides Bl. 26^{b} bezeugt.) Wenn der griechische Name aus dem Syrischen stammt, so wäre *ʿīrīt*, *ʿīrōnā* als ursprünglich semitischer Name zu betrachten, wie auch Löw annimmt. Aber das schließt nicht aus, daß in älterer Zeit (oder anderer Gegend) Palästinas der Name *ḥabaṣṣélet* ebenso wie *ḥōṣalān* mehrerlei Gewächse umfaßte. Daß er in der späteren Zeit überhaupt nicht allgemein bekannter Pflanzenname war, zeigt das Verhalten der Uebersetzer. Schon die LXX haben Jes. 35 1 *κρίνον*, das sie sonst für *šōšannā* verwenden, Hhl 2 1 — wegen des nachher dafür notwendigen *κρίνον* — nur *ἄνθος*.

Nach allem wird es berechtigt sein, Meerzwiebel und Affodill für *ḥabaṣṣélet* in Vorschlag zu bringen, wie ich PJB 1922/23 S. 45 und »Orte und Wege Jesu«^{3} S. 262 getan habe, während ich PJB 1914 S. 32 die Tazette vorzog. In der Bibelübersetzung mag man bei »Narzisse« bleiben.

Zur Uebersetzungstechnik der Septuaginta.

Der Gebrauch des Artikels bei *κύριος*.

Von

Albert Debrunner.

Zum anerkannt hohen Wert der Septuaginta für die Textkritik im A.T. steht in seltsamem Widerspruch die Tatsache, daß ihre grammatische Durchforschung noch ungeheure Lücken aufweist, namentlich in der Syntax, die doch für die entscheidende Frage, was an der LXX hebraistisch, was griechisch ist, d. h. was für die Wiederherstellung des Grundtextes, was für die griechische Sprachgeschichte verwendbar ist, in erster Linie in Betracht kommt (vgl. Gött. Gel. Anz. 1919, S. 118 ff.). Hoffentlich hilft auch der nachfolgende bescheidene Beitrag dazu mit, zu zeigen, was bei tieferem Eindringen gerade auf dem Gebiet der Septuagintasyntax erreichbar ist, und vielleicht lassen sich dadurch andere zu weiterer Forschung anregen.

Da das Hebräische bei Personennamen den Artikel nicht zuläßt, während ihn das Griechische häufig setzt, kamen die Uebersetzer des A.T. oft in Verlegenheit, und die Art, wie sie sich aushalfen, war gewiß nicht immer einwandfrei, nicht immer folgerichtig durchgeführt, nicht bei allen gleich und sicher oft durch die jahrhundertelange wechselvolle Ueberlieferung verdunkelt. So ist es kein Wunder, wenn der einzige, der sich meines Wissens über das Problem geäußert hat, Karl Huber (Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus, Gießen 1916, S. 39 ff.), kopfschüttelnd vor dem scheinbar oft so verworrenen Tatbestand steht. Ich glaube aber, man kann erheblich weiter kommen.

Huber hat festgestellt, daß im Lev. der Artikel bei Personennamen und bei *κύριος*, das wie ein Personenname behandelt wird, eine große Vorliebe für den Dativ hat. Aber die Erklärung, die er wenigstens bei *Μωυσῆς* versucht: der Uebersetzer habe den Dat. *Μωυσῇ* durch den Zusatz des Artikels vom gleichgesprochenen Gen. *Μωυσῆ* unterscheiden wollen (§ 20, 6), ist hinfällig, da sie für *κυρίου — τῷ κυρίῳ* unmöglich ist. Vielmehr ist von Hubers Beobachtung auszugehen, daß artikelloses *κυρίῳ* vorgezogen wird, wenn das Wort im hebräischen Text fehlt oder in einem andern Kasus steht (ebenda). Also wenn der

Uebersetzer freier ist, schreibt er *κυρίῳ*, wenn er durch לַיהוָה (oder ähnliche Ausdrücke) gebunden ist, schreibt er *τῷ κυρίῳ*, also *τῷ* = לְ [1]. Die schlimmsten Fälle der Scheu, ein Wörtchen des Urtextes verloren gehen zu lassen, sind sattsam bekannt: *σύν* für die Nota accusativi im Ecclesiastes der LXX und bei Aquila, *ἐγώ εἰμι* = אָנֹכִי (weil *ἐγώ* = אֲנִי) in den Büchern Richter, Ruth und 2.—4. Könige, z. B. Ruth 4 4. *ἐγώ εἰμι ἀγχιστεύσω* = אָנֹכִי אֶגְאָל; s. z. B. SWETE-OTTLEY, An Introduction to the O.T. in Greek (Cambridge 1914) S. 317. Aber das Bestreben, jedes Wort des Urtextes zu übersetzen oder wenigstens zu ersetzen, ist in manchen Teilen der LXX, namentlich im Pentateuch, wo die religiöse Ehrfurcht vor dem Wortlaut am stärksten war, geradezu der leitende Grundgedanke der Uebersetzer. Wie das auf den Artikel bei Personennamen wirkt, das veranschaulichen sehr schön *Κάιν* und *Ἄβελ* im 4. Kap. der Genesis: der Nom. hat den Artikel sowenig wie im Hebr. (8mal *Κάιν*, 3mal *Ἄβελ*); der Gen. kommt zufällig nur mit Präposition vor (*ἀντὶ Ἄβελ* v. 25 = תַּחַת הֶבֶל; *ἐκδεδίκηται ἐκ Κάιν* v. 24 frei für וְקָם קָיִן); der Dat. ohne Präp. hat den Artikel (*τῷ K.* v. 6. 15 = אֶל resp. לְ), die griechische Präp. macht den Artikel überflüssig (*ἐπὶ K.* 5, *ἐπὶ Ἄ.* 4. 8; *ἐπὶ* = אֶל); genau dasselbe Verhältnis zeigt der Akk. (*τὸν K.* 1 und *τὸν Ἄ.* 2 = אֶת; *τὸν K.* 5 = לְ; *πρὸς K.* 9 und *πρὸς Ἄ.* 8 = אֶל). Ein lehrreiches Gegenstück ist *Ἀδάμ* in der Genesis: אָדָם wird erst von 4 25 an als Name, artikellos, gebraucht; daher *Ἀδάμ* 4 25, 5 3 als Nom., 5 2 als (präd.) Akk., *αἱ ἡμέραι Ἀ.* 5 4. 5; abweichend *τὸν Ἀ.* 5 1 (= אָדָם) als Nachwirkung der früheren *τὸν Ἀ.* Vorher heißt es הָאָדָם, was die LXX bis 2 15 durch *ὁ ἄνθρωπος* wiedergeben, erst nachher durch *Ἀδάμ*, und zwar mit Artikel: *ἀπὸ τοῦ* 2 22, *τῷ* 2 16. 20, 3 17. 21 (an den 3 letzten Stellen ist natürlich לָאָ der Masoreten falsche Punktation statt לְאָ), *τὸν* 3 9. 24, *πρὸς τὸν* 2 19. 22, *ἐπὶ τὸν* 2 21 (Vok. *Ἀδάμ* 3 9 ohne hb. Entsprechung); nur im Nom. wird mehrmals gegen den Grundtext der Art. weggelassen (2 19. 20. 23, 3 12 EL. 20. 22, 4 1), weil der Uebersetzer im Nom. offenbar die Artikellosigkeit als Charakteristikum der Personennamen empfand; dagegen sagt er *ὅ τε Ἀ. καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ* 3 1 (2 25), 3 8 (unrichtig *ὁ Ἀ.* 3 12 AM).

Wie bewährt sich dieser Erklärungsgrundsatz bei *κύριος*? [2]

1) HUBER scheint so etwas geahnt zu haben: S. 43 spricht er von einem »scheinbaren Artikel«.

2) Sammlungen nach der Konkordanz von HATCH-REDPATH; Varianten im Oktateuch nach BROOKE-MCLEAN, sonst nach SWETE, im allg. nur Unzialen berücksichtigt.

Κύριος in der Genesis.

Es sei ein für allemal bemerkt, daß *K.* in der Bedeutung »Herr (eines Sklaven), Besitzer«, auch wenn es von Gott gebraucht wird, als Appellativum gilt, d.h., da es sich gewöhnlich um einen bestimmten Besitzer handelt, fast immer mit dem Artikel steht; so auch in der Gen. oft und in allen Kasus, mit und ohne Genitivattribut (z. B. 39 16, 18 22; 44 33, 24 9; 44 16, 40 1; 47 18, 24 35); eine Präp. ändert daran nichts (z. B. 24 27 *ἀπὸ τοῦ κυρίου μου*; 40 7, 33 14). Dagegen fehlt natürlich der Artikel bei prädikativem Gebrauch (wie im Hebr.; 27 29. 37, 45 8. 9), und im Vok. *κύριε*. Also bei dieser Verwendung von *κύριος* herrscht durchaus der griechische Artikelgebrauch. Anders beim Gottesnamen.

Nom. überaus oft *κύριος* und *κύριος ὁ θεός*. Die Fälle mit *ὁ κ.* bei HATCH-REDPATH beschränken sich z. T. auf Minuskelhandschriften (18 33, 39 3. 23); zweimal (18 17, 28 13) hat der Uebersetzer mit *ὁ δὲ κύριος* dem Griechischen ein Zugeständnis gemacht, und 48 15 ist *ὁ κ.* (B, *ὁ θεός* ADM) = הָאֱלֹהִים.

Gen. ohne Art. nach Subst. 17 mal (z. B. 3 8 *τὴν φωνὴν κυρίου* = אֶת־קוֹל יְהוָה), nach Präp. 10mal; ebenso *κυρίου τοῦ θεοῦ* nach Subst. 3 8. 8, 4 26, nach Präp. 6 8, 10 9. Adverbal *καὶ ἐδέετο κυρίου* 25 21 = וַיֶּעְתַּר לַיהוָה, also artikellos trotz לְ, weil der Gen. ohne Art. sonst so geläufig.

Dat. Erste Gruppe *θυσίαν* (*θυσιαστήριον*) *τῷ κυρίῳ* 4 3 (E *τῷ θεῷ*), 8 20 L (die anderen *τῷ θεῷ*); 12 8, 13 18 DEM (A unsicher); aber unmittelbar vor der letzten Stelle steht 12 7 *θυσιαστήριον κυρίῳ*, weil der Zusatz *τῷ ὀφθέντι αὐτῷ* die Rolle der Determination übernimmt. Zweite Gruppe: *προσεκύνησεν* (*-σα*) *κυρίῳ* 24 26 AM (*τῷ κ. Δ* 2). 48 AD (*τῷ κ.* M), 52 A (*τῷ κ.* DM) = לַיהוָה, wo ich das Fehlen des Artikels nicht erklären kann[1]. Schwankend 29 35 *ἐξομολογήσομαι κυρίῳ* AM (wohl richtiger *τῷ κ.* D oder *κ. τῷ θεῷ* E) = אוֹדֶה אֶת־יי.

Akk. Als Objekt nur in der Formel *κύριον τὸν θεόν* (. . .) 24 3. 48, die in allen Kasus diese Form hat (s. u.) Beim Subjekt des Acc. c. inf., bei dem natürlich kein אֵת steht, fehlt der Artikel: 19 16 *ἐν τῷ φείσασθαι κύριον αὐτοῦ*, 29 ALM (*κ.* fehlt bei E). 29 AM (*κ. τὸν θεόν* E; alles Zusatz, der bei L fehlt); Ausnahme: 39 23 *διὰ τὸ τὸν* (fehlt bei M) *κύριον μετ᾽ αὐτοῦ εἶναι* (*τὸν* Dittographie?). Nach Präp.

1) Hängt die Abweichung vielleicht mit einer Verteilung der Genesis auf 2 Uebersetzer oder auf 2 Buchrollen zusammen? Vgl. FR. BAUMGÄRTEL Beitr. zur Entstehungsgesch. der Sept. (Beitr. zur Wiss. vom AT. Neue Folge 5. 1923) S. 65 ff. 73.

nur 4 13 *πρὸς κύριον τὸν θεόν* EM (*τὸν θεόν* Zusatz zum hb. Text), *πρὸς τὸν κύριον* A (Mischung aus dem in der LXX ursprünglichen *πρὸς κ. τὸν θεόν* und dem hexaplarisch korrigierten *πρὸς κύριον* vieler Minuskelhdschr.). 18 27. 31 *πρὸς τὸν κύριον* (Abraham zu Jahwe) = אֲדֹנָי geht auf das Verhältnis von Herr und Sklave, vgl. den sachlich richtigen Zusatz *Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου* 18 17.

Κύριος im Exodus.

Nom. *ὁ κύριος* (*αὐτοῦ* usw.) appellativ öfter in Kap. 21 und 22; dazu auch 34 9 *ὁ κ. μου* F (AM nur *κύριος*) = אֲדֹנָי (Mose zu Jahwe auf dem Horeb), und 8 22 (18) *ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς* B (*ὁ κ.* Zusatz, fehlt in M, dafür *ὁ θεός* A). Als Gottesname sehr oft ohne Art.; dreimal (14 25, 16 29, 34 14) gestattet sich der Uebersetzer für כִּי יְהוָה die besser griechische Wendung *ὁ γὰρ κύριος* statt der wörtlichen Uebersetzung *ὅτι κύριος* (so 16 29 a c); 9 27 *ὁ κύριος δίκαιος* = יְהוָה הַצַּדִּיק, wohl um den beim prädikativen Adj. verloren gehenden hebr. Artikel zu retten.

Gen. ohne Art. nach Subst. 25 mal, nach Präp. 30mal. Prädikativ: 9 29 *τοῦ κυρίου ἡ γῆ* = לַיהוָה, also *τοῦ* = לְ! Unsicher 14 13 (*παρὰ τοῦ κυρίου* FM wohl Vermischung von *παρὰ τοῦ θεοῦ* BA und dem normalen *παρὰ κυρίου*) und 32 5 (*ἑορτὴ τοῦ κυρίου* F^b und viele Min. = חַג לַיהוָה; wohl Mischung aus *ἑ. κυρίου* AF*?M [vgl. 10 9, 13 6] und *τῷ κυρίῳ*).

Dat. 1. *τῷ κυρίῳ* (*αὐτοῦ* usw.) appellativ in Kap. 21 und 22 12 (11). — 2. *κυρίῳ τῷ θεῷ* (*σου, ἡμῶν* usw.) = לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ usw.: 5 3 (ohne *κ.* BA), 8 26 (22). 27 (23) (ohne *κ.* B). 28 (24) (ebenso), 10 7 (ebenso). 8 (ebenso). 25. 26, 20 10 (ohne *κ.* A), 23 25; dieselbe Wendung als Erweiterung eines einfachen לַיהוָה u. dgl.: 10 24. 26, 12 31, 19 22; einmal ist *κ.* Zusatz (8 25 (21), B ohne *κ.*) und einmal ist in einer Randlesart von M die ganze Wendung hinzugefügt (8 26 (22) nach *θύσωμεν*, weil sie nach *θύσομεν* 26. 27. 28 stand). *κύριος ὁ θεός* war offenbar eine feste Formel, die der Uebersetzer wohl schon in der griechischen Sprache der jüdischen Diaspora vorfand und einem לְ zuliebe nicht verändern konnte. — 3. Mehrmals tritt *κυρίῳ* = יְהוָה an die Stelle von *κυρίου*: *δώσουσιν τὴν εἰσφορὰν κυρίῳ* 30 14, vom selben Typus 30 15, 35 5 (zweites Mal). 21. 24 (*τῷ κ.* M). Daran schließen sich ohne Weiteres eine Anzahl Stellen, wo *κυρίῳ* = לַיהוָה hinter einem Nomen steht und syntaktisch mehr oder weniger nahe zu diesem gehört, also durch *κυρίου* = יְהוָה ersetzt werden könnte; man vergleiche

namentlich die Wendung (*ἤνεγκαν* u. dgl.) *ἀφαίρεμα* (*ἀφαιρέματα*) *κυρίῳ*, in der *κυρίῳ* 35 5 (erstes Mal). 22. 29 = לַיהוָֹה, 35 21. 24 = יְהוָֹה ist. Weitere Stellen dieser Art (mit *πάσχα*, *κάρπωμα* u. dgl.): 12 11 B (*κυρίου* AM). 14. 27. 48, 29 18 BM (*τῷ κ.* AF*). 18 BFM (*τῷ κ.* A). 25. 28. 41, 30 10 BFM (*τῷ κ.* A). 13 BAM (*τῷ κ.* F). 20 BFM (*τῷ κ.* A), 36 39 (39 30); ohne hebr. Entsprechung 17 15 B (fehlt in AFM), 30 37, 31 14 F^b (*κυρίου* BM, fehlt in A). — 4. Wo dagegen der Dativ syntaktisch fest mit einem Verbum verbunden ist, steht überwiegend *τῷ κυρίῳ* : 10 11 A (BM *τῷ θεῷ*), 13 12. 12. 15, 15 1 (*τῷ θεῷ* B). 1. 21, 24 1 (*προσκυνήσουσιν*, anders Genesis, s. o.; *τῷ κ.* Zusatz), 30 12 (B *κυρίῳ* aus 14). Abweichungen von diesem Schema sind selten: 8 8(4) *θύσωσιν κ.* AFM (*τῷ κ.* B). 29 (25) *θῦσαι κ.*, 22 20 (19) *ὁ θυσιάζων θεοῖς . . . . πλὴν κ. μόνῳ* (Anschluß an *θυσία κυρίῳ* 12 27? aber *θύω τῷ. κ.* 13 15); 12 42 zweimal *προφυλακή* (*ἐστιν*), das erstemal *τῷ κ.*, das zweitemal nur F *τῷ κ.*, BAM *κ.*; schwankend auch *σάββατα ἀνάπαυσις ἁγία* u. dgl. 16 23 (*τῷ κ.*). 25 (*τῷ κ.*), 31 15 (*κ.*), 35 2 (*κ.* B, *τῷ κ.* AFM); 32 29 *ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν κ.* BFM (*τῷ κ.* A).

Akk. Als Objekt אֶת־יהוָֹה = *τὸν κύριον* 5 2, 14 31, aber *κύριον* 17 2; *πᾶς ὁ ζητῶν κύριον* 33 7 = כָּל־מְבַקֵּשׁ י״י; frei (*πεφόβησθε*) *τὸν κ.* 9 30 AM (*τὸν θεόν* B) = מִפְּנֵי י״י אֱלֹהִים; *τὸν κ. μου* 21 5 = אֶת־אֲדֹנִי »meinen (irdischen) Herrn«. Als Subjekt eines Acc. c. inf. *κύριον* = יְהוָֹה: 7 25, 16 8. 8, 17 7, dazu ohne hebr. Entsprechung 16 7 AF^1marg. M. Regelmäßig *πρὸς κύριον* (meist = אֶל־י״י): 13mal, dazu 9 29 M, 10 18 AM, *πρὸς κύριον* (+ *τὸν θεόν* A) 4 10, *πρὸς κ. τὸν θεὸν ὑμῶν* 10 17; einzige Ausnahme 24 1 *πρὸς τὸν κ.* B (ohne *τὸν* AFM).

Κύριος im Leviticus.

Nom. immer ohne Art.; *ὁ κύριος* nur in Minuskeln und auch dort selten (Huber S. 40).

Gen. Nach Subst. 30mal ohne Art., dazu *κυρίου τοῦ θεοῦ* 4 22, 21 8; *τοῦ κ.* nur 7 25 (35) FM (nur *κ.* BAG). Nach Präp. 71 mal ohne Art., dazu *ἔναντι κ. τοῦ θεοῦ* 23 28. 40. Prädikativ (*τοῦ σωτηρίου*) *ὅ ἐστιν κυρίου* 7 10 (20) (FM *κυρίῳ*) und 11 (21) (FM *τοῦ κυρίου*) = אֲשֶׁר לַי״י; zu erwarten wäre der Artikel = לְ.

Dat. Huber hat S. 97 rein zahlenmäßig festgestellt, daß im zweiten Teil des Lev. *τῷ κυρίῳ* gegenüber *κυρίῳ* viel häufiger ist als im ersten, und sieht darin einen weitern Beweis für Thackerays Annahme, Lev 1—15 und 16—27 stammten von zwei verschiedenen Uebersetzern. Da der zweite Teil einfachere Verhältnisse bietet, nehme ich ihn voraus: Von den 63 Dativstellen in Kap. 16—27

haben 55 als Grundlage לַיהוָה; davon zeigen 46 in allen Unzialhandschriften τῷ κυρίῳ (eingerechnet 22 22, wo nur M τῷ θεῷ hat), und an den 8 schwankenden Stellen (17 4. 6, 22 27. 29, 23 13 [erstes Mal]. 25. 36, 27 21) überwiegt im ganzen zahlenmäßig die Variante τῷ κυρίῳ über κυρίῳ; ganz unsicher 21 7 τῷ κ. θεῷ BA, τῷ κ. τῷ θεῷ F*N, κ. τῷ θεῷ F^{b^2}M; nie steht κυρίῳ = לַיהוָה unbestritten. Dieser Uebersetzer hat also eine besondere Vorliebe für die Gleichung τῷ κυρίῳ = לַיהוָה. Er überträgt sie sogar auf einige Stellen, an denen er genitivisches יְהוָה durch den Dativ wiedergibt: τῷ κ. 23 4. 37 A (BM κυρίῳ, FN κυρίου). 39, 24 9. Ob der Dativ näher zu einem Verbum oder zu einem Nomen gehört, macht ihm keinen Unterschied (anders verhält sich der Exodusübersetzer; s. o.); vgl. als Musterbeispiele 17 5 (οἴσουσιν), 19 24 (ἅγιος αἰνετός), 23 3 (σάββατά ἐστιν). 12 (εἰς ὁλοκαύτωμα). 18 (ὀσμὴν εὐωδίας), 27 26. 30 (τῷ κ. ἐστίν). Dagegen sobald der Uebersetzer ganz frei ist, d. h. Zusätze macht, fließt ihm κυρίῳ in die Feder (vgl. Huber S. 43; »Systemzwang«, der vom artikellosen κύριος, κυρίου ausgeht!): 17 4 (nur A κυρίου), 22 20 (trotz τῷ κ. in 3. 15. 21. 22. 22. 24, zweimal mit demselben Verbum wie in 20), 23 13 (nur A τῷ κ. wegen τῷ κ. im gleichen Vers); deshalb ist 23 3 der Artikel im Zusatz τῷ κ. gewiß der Beeinflussung durch die vielen nachfolgenden τῷ κ. zur Last zu legen.

Auch der auf den ersten Blick rettungslos verworrene Knäuel des e r s t e n T e i l s (51 Stellen) läßt sich meines Erachtens einigermaßen entwirren: 1. Der Artikel steht an 14 Stellen in allen Unzialhandschriften; außer 3 16 πᾶν τὸ στέαρ τῷ κ. und 6 15 (8) ὀσμὴ εὐωδίας τὸ μνημόσυνον αὐτῆς τῷ κ. (nämlich ἐστίν) gehen alle nach dem Typus ἐὰν προσαγάγῃ δῶρα τῷ κ. (1 2), τὴν θυσίαν ἣν ἂν ποιῇ τῷ κ. (2 8), προσοισει κάρπωμα τῷ κ. (3 9 FGM, τῷ θεῷ BA), προσάξει . . . μόσχον . . . ἄμωμον τῷ κ. (4 3); die weiteren Stellen sind: 1 10 (τῷ κ. Zusatz). 14, 2 1. 14. 14 (χίδρα τῷ κ.; τῷ κ. Zusatz, bloßer Nachklang des vorhergehenden τῷ κ.), 3 1 (τῷ κ. Zusatz). 6, 5 15; vgl. Huber S. 43 über 3 1. Diesen 12 Stellen stehen nur 8 unbestritten artikellose desselben Typus gegenüber; davon ist κυρίῳ τῷ θεῷ 2 13 BA (κ. τ. θ. fehlt in FGM und im Hebr.) nach dem früher über diese Wendung Bemerkten selbstverständlich; 2 4 steht κυρίῳ nur in BA, fehlt in FGM und im Hebr.; sonst: 2 6. 12, 3 3, 7 4 (14). 15 (25). 20 (30). An 17 Stellen desselben Typus schwanken die Unzialhandschriften zwischen κυρίῳ und τῷ κυρίῳ: 2 11. 11. 16, 3 11. 14, 5 6. 7. 12, 6 6 (5 25), 6 20 (13). 35 (7 5), 7 1 (11). 19 (29). 19 (29). 25 (35), 8 20 (21) (G κυρίου). 27 (28). Dem Uebersetzer ist ein so wahlloses Schwanken kaum zuzutrauen; der

Vaticanus B, der doch im allg. die beste Septuagintahandschrift ist und bei den Varianten mit 12 : 5 für *κυρίῳ* eintritt, macht mir den Eindruck mehrerer mißlungener Anläufe zur Normalisierung (Kap. 1—2 1 nur *τῷ κ.*, 8 mal, dann etwa ebenso lange fast nur *κυρίῳ*, 7 1—20 sechsmal *τῷ κ.*); dagegen spricht der ebenfalls gute und alte (5. Jh.) Ambrosianus F mit 11 : 6 für *τῷ κ.* — 2. Eine Vorliebe für *κυρίῳ* hat infolge einer Art von Attraktion der Artikellosigkeit und besonders enger Geschlossenheit der Ausdruck *ὀσμὴ(ν) εὐωδίας κυρίῳ*: 4 31, 6 21 (14), als Zusatz 2 12; mit *τῷ κ.* als Variante 1 9. 13. 17, 2 2. 9, 3 5. 16 (Zusatz); auch hier ist F, der nur im Zusatz 3 16 dem *τῷ κ.* desselben Verses erlegen ist, offenbar zuverlässiger als B, der fünfmal *τῷ κ.* hat; den Gegensatz von 1. und 2. veranschaulicht sehr schön die Variante 6 35 (7 5): *κάρπωμα τῷ κ.* BAG, *κάρπωμα ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ* FM. — 3. Sonst artikellos nur 6 29 (22) *ἅγια ἁγίων ἐστὶν κυρίῳ* FG (*κυρίου* BA, ohne hebr. Entsprechung) und 10 19 *μὴ ἀρεστὸν ἔσται κυρίῳ* BAGM (*τῷ κ.* F) = בְּעֵינֵי יי.

A k k. nur dreimal *κύριον τὸν θεόν σου* = מֵאֱלֹהֶיךָ: 19 14, 25 17. 43; vgl. Huber S. 41.

Κύριος im Buch Ruth.

Die vortreffliche kritische Ausgabe dieses Büchleins, die A. Rahlfs »als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta« veröffentlicht hat (Stuttgart 1922), unterscheidet bequem benutzbar die verschiedenen Rezensionen.

N o m. *κύριος* 9mal in allen Rezensionen; dreimal (1 17. 21 [zweites Mal], 2 12) hat eine oder mehrere jüngere Rezensionen *ὁ* vorgesetzt, um die Sprache zu verbessern; einmal ist dieses *ὁ* in der ganzen Ueberlieferung durchgedrungen (1 21 erstes Mal; dem ungeschickt und ziemlich sklavisch arbeitenden Uebersetzer ist das *ὁ* kaum zuzutrauen).

G e n. *χεὶρ κυρίου* 1 14, *παρὰ κ. θεοῦ Ἰσραήλ* 2 12 (also nicht einmal *κύριος ὁ θεός* wagt der Verfasser!).

D a t. *τῷ κυρίῳ* 2 20, *τῷ κ. θεῷ* 3 10 B (*θεῷ* fehlt im hbr. Text, in A und bei Origenes und Lucian).

A k k. fehlt.

Κύριος im Buch Hiob.

Das Buch Hiob gehörte nicht zum religiösen Grundgesetz der Juden, sondern zum poetischen Erbauungsschrifttum; deshalb durfte es in freieres, literarisches Griechisch übertragen werden (Thacke-

RAY, *A Grammar of the O. T. in Greek I*, Cambridge 1909, S. 13); dafür zeugen nicht nur homerische Wörter wie *ὀλέκω* (10 16, 17 1) und *χθιζός* (8 9) nebst den *Σειρῆνες* (30 29) und dem *Ἀμαλθείας κέρας* (42 14) (vgl. C. EGLI, Rhein. Museum 12, 1857, S. 444 ff.), sondern u. a. auch der Gebrauch des Artikels bei *κύριος*:

Nom. *ὁ κύριος* 37mal, *κύριος* nur 23 16, 36 33, *κ. ὁ θεός* 39 31 (40 1); schwankend in den Unzialhandschriften 19 2. 6. 22, 21 22, 22 17; *ζῇ κύριος* 27 2 (*ὁ κ.* S[1]) ist namentlich in den Königsbüchern häufig und war wohl als Uebersetzung von חַי יְהוָה »so wahr Jahwe lebt« im religiösen Sprachgebrauch der Diasporajuden heimisch.

Gen. Nach Subst. immer ohne Art. (17mal), z. B. 1 21 *τὸ ὄνομα κυρίου* neben *τῷ κυρίῳ* und zweimaligem *ὁ κύριος* im selben Vers. Nach Präp. überwiegt Artikellosigkeit: 18mal ohne Variante, Art. 5mal ohne Variante, Schwanken zwischen beidem 8mal (2 1. 1. 2, 4 17, 15 4. 25, 34 37, 40 4 (9)); *ὑπὸ κυρίου* 39 34 (40 4) A (die andern ganz anders). Charakteristisch ist der Gegensatz *παρὰ τοῦ κυρίου* 1 12 BS — *ἀπὸ προσώπου* (hebraistischer Ausdruck!) *κυρίου* A.

Dat. *τῷ κυρίῳ* 7mal, dazu 21 14 SA (BC *κυρίῳ*); *κυρίῳ* 32 13 (C *κυρίου*) = יְהוָה; *παρὰ κυρίῳ* 9 2.

Akk. *τὸν κύριον* als Objekt 1 10, 12 6, 18 21, 36 12 (*τὸν κ. αὐτοῦ* 3 19, 7 2), als Subjekt eines Acc. c. inf. 34 12, 42 7; *κύριον* als Objekt nur 5 8 *κ. τὸν πάντων δεσπότην* (= אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים) (also Erweiterung von *κύριος* durch Apposition), 24 1 (A *κύριε*, מְשַׁדִּי), Zusatz 39 34 (40 4) *ἐλέγχων κύριον* (A *ἐλεγχόμενος ὑπὸ κυρίου*). Nach Präp. nur *κύριον*: 2 9, 8 5, 10 2, 13 3, 16 21 (20), 27 8, 33 23 (A *τὸν κ.*, Zusatz). 26, 38 41, 40 4 (9) AS[2].

Κύριος bei Amos.

Nom. sehr häufig, immer ohne Artikel.

Gen. nur nach Subst. und zwar ohne Art 5 1. 18, 6 11 (10), 7 4 B. 16, 8 11. 12, 9 8 (*κ. τοῦ θεοῦ*), mit Art. (ohne erkennbaren besondern Grund) 2 4, 5 18 (*ἡ ἡμέρα τοῦ κ.* neben *τὴν ἡμέραν κ.*!). 20.

Dat. (*τοῖς κυρίοις αὐτῶν* 4 1).

Akk. als Objekt mit Art. 5 6, 9 1 (Zusatz). 12 A.

Κύριος im 2. Makkabäerbuch.

Das 2. Makkabäerbuch, das ohne hebr. Vorlage in literarischem, sogar attizistischem Griechisch abgefaßt ist, kann am besten zeigen, wie der echte Grieche den Artikel bei *κύριος* handhabt.

Nom. ὁ κύριος 6mal, sogar ὁ κύριος ὁ θεός 7 6; κύριος 3 33 A (V ὁ κ.).

Gen. τοῦ κ. nach Subst. 15mal, παρὰ τοῦ κ. 15 7.

Dat. τῷ κ. 3 35 V, 6 30, 8 27, 10 38, 13 14 A. 17 A, ἐπὶ τῷ κ. 7 40.

Akk. τὸν κ. 12mal, ἐπὶ τὸν κ. 10 28; πρὸς κ. 2 10. 10 A, ἐπὶ κ. 7 20.

Ergebnisse[1].

Das Griechische verlangt bei κύριος, wenn ein bestimmter »Herr« gemeint ist, durchaus den Artikel. Alle oben behandelten Bücher der LXX befolgen diese Regel ausnahmslos (trotz dem Fehlen des hebr. Artikels in Fällen wie אֲדֹנִי), wenn es sich um den Besitzer eines Lebewesens oder Dings, um das Verhältnis von Herr und Knecht handelt. Als Gottesname hat κύριος den Artikel nur bei den gut griechisch schreibenden Uebersetzern (mit mehr oder weniger Folgerichtigkeit): Hiob, 2. Makk., jüngere Rezensionen von Ruth (vgl. auch Huber S. 42 über die Korrektoren im Levit.); dagegen bei den wörtlicher übertragenden Uebersetzern gilt in verschiedener Strenge die Regel: die Artikellosigkeit der hebr. Gottesnamen wird nachgeahmt, aber die unübersetzbaren Dativ- und Akkusativpräpositionen des Hebr. werden durch den griech. Artikel ersetzt; bei diesen Uebersetzern ist also τῷ κυρίῳ, τὸν κύριον nicht gutes Griechisch, sondern doppelter Hebraismus: der primäre Hebraismus κύριος, κυρίου ruft durch »Systemzwang« ein κυρίῳ, κύριον hervor (s. über selbständiges κυρίῳ im Levit.!), und für diese tritt wegen לְ, אֵת usw. als sekundärer Hebraismus τῷ κ. (außer z. T. beim adnominalen Dativ), τὸν κ. ein. Im Griechischen kann der Artikel auch bei Determination am ehesten nach Präpositionen fehlen (in festen Wendungen wie ἐπὶ γῆς, εἰς χεῖρας); daher ist πρὸς κύριον u. dgl. sogar bei Hiob und im 2. Makk. nicht unerhört. Ist κύριος Genitivattribut zu einem (determinierten) Subst., so setzt nur 2. Makk. den Artikel durchgehend, während sogar Hiob das hebraistische Fehlen des Art. mitmacht, was auf starken Rückhalt im allgemeinen griechischen Stil der hellenisierten Juden schließen läßt.

Beachtenswert ist schließlich die Regel, daß der Artikel bei κύριος weggelassen wird, wenn es nachher durch einen appositio-

1) Auf den Vergleich mit dem N.T. muß ich aus Platzmangel verzichten und mich mit dem Hinweis auf Blass-Debrunner, Gramm. des nt. Griech.[5] (Gött. 1921) § 254,1 beschränken.

nellen Zusatz determiniert wird; bei Eigennamen ist das gut griechisch (*Κροῖσος ὁ Λυδῶν βασιλεύς*; KÜHNER-GERTH Ausführl. Gramm. der griech. Sprache [3] II 1 S. 600 f.). Diese Regel soll uns zum Schluß eine Verschiedenheit in der Behandlung der Dative von *Μωυσῆς* und *Ἀαρών* im Levit. erklären, die HUBER § 19, 3 weder erklärt noch bemerkt hat: Der Dat. von *Μωυσῆς* hat immer den Art. (14mal), sogar wenn er kein hebr. Aequivalent hat (9 7, 10 15) und wenn er für den hebr. Nom. eintritt (9 21) (Ausnahme: 8 29 BAF ?M, *-ῆς* F*G, das versehentliche Wiederholung aus demselben Vers ist; *-ῇ* unvollständige Berichtigung davon statt *τῷ Μωυσῇ*). Ganz anders der Dativ von *Ἀαρών*: von 10 Stellen haben 2 den Art.: 9 7, 10 8 (dazu 10 6 A, wo die andern *πρὸς Ἀαρών* haben), beide Male ohne einen Zusatz, dagegen 7mal *Ἀαρὼν καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ* (6 9 (2). 25 (18) [*τῷ Ἀ.* FM], 7 21 (31). 24 (34), 22 2. 18, 24 9); also auch die koordinierende Erweiterung des Eigennamens macht den Art. beim Eigennamen überflüssig trotz der hb. Präp.; 21 17 *εἰπὸν Ἀαρών* (ohne Zusatz) wird wohl Angleichung an 22 2 *εἰπὸν Ἀ. καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ* (ebenso mit *λάλησον* 6 25 (18), 22 18) sein.

Der Sabbath.

Von

Bernardus Dirks Eerdmans.

Wieviel in den letzten Jahrzehnten auch über den Sabbath geschrieben wurde, eine befriedigende Erklärung wurde m. E. nicht erreicht. Vergeblich hat man versucht annehmlich zu machen, daß ein Zusammenhang bestehe zwischen Sabbath und Mond.

Die AT.lichen Vorschriften über den Sabbath bezeichnen diesen Tag als den siebenten. Texte, welche vorschreiben, daß der Sabbath an einem anderen Tage zu feiern sei, kommen nicht vor. Die Sabbathe treten jeden siebenten Tag ein, und sind also ganz unabhängig von dem nach dem Mondstande geordneten Kalender. Sie sind nicht an eine Tageszahl gebunden.

Es läßt sich leicht erklären, daß man trotzdem seit langem versucht hat den Sabbath mit den Mondphasen zusammenzubringen, denn drei dieser Phasen sind auch durch eine Frist von sechs Tagen voneinander getrennt.

Die Zeit zwischen den Anfängen der Monate ist aber eine längere als 4×7 Tage und beträgt ungefähr $29\frac{1}{2}$ Tage. Der siebente Tag ist dadurch los von den Mondphasen und wandert, als letzter einer freien Woche, durch das ganze Jahr. Es ist klar, daß der Sabbath an bestimmte Monatstage gebunden gewesen wäre, wenn die Heiligkeit des Tages im Mondstande seine Ursache hätte.

Wer annimmt, daß der Ursprung des Sabbaths mit den Mondphasen zusammenhängt, muß also versuchen, in irgendeiner Weise wahrscheinlich zu machen, daß ein solcher wichtiger Tag, der von den ältesten Zeiten an gefeiert wurde, von den vor jedermanns Auge immer wieder deutlich sichtbaren Mondphasen getrennt wurde. Das rege Interesse, das auch das Semitische Altertum an dem Lauf der Himmelskörper genommen hat, macht eine solche Trennung an sich schon nicht wahrscheinlich. Wer sich dazu noch vergegenwärtigt, wie zäh religiöse Anschauungen sind, und wer sich erinnert, daß noch jetzt der Neumond von den Juden geheiligt wird, was nicht einmal in die offiziellen Religionsvorschriften des A.T. aufgenommen

wurde, der wird einsehen, daß diese Aenderung als kaum möglich erachtet werden muß. Er wird SCHIAPARELLI nicht beistimmen, wenn er schreibt (Die Astronomie im A.T. § 94) »Es war leicht von der an die Mondphasen gebundenen Woche zu der rein konventionellen und streng periodischen Woche überzugehen.«

Ich gehe darum jetzt an den verschiedenen Versuchen vorbei, welche uns in den letzten Jahren geboten wurden, um durch Quellenanalyse, Heranziehen von Parallelen usw. diese Umwandlung der Mondwoche in eine freie zu beweisen. Ich nehme an, daß die gelehrten Leser damit bekannt sind. Die babylonischen Parallelen, welche man herangezogen hat, sind an bestimmte Monatsdaten gebunden.

Nur an zwei Stellen im A.T. wird eine besondere Arbeit am siebenten Tage verboten: Exod 35 3 sagt »Ihr dürft kein Feuer in irgendeinem eurer Wohnsitze anzünden« . . . und Num 15 32 berichtet über einen Mann, der am Sabbath Brennholz sammelte und deshalb mit dem Tode bestraft wurde. Die übrigen gesetzlichen Vorschriften verbieten im allgemeinen alle Arbeit.

Die zwei einzigen Stellen, welche etwas spezielles erwähnen, beziehen sich beide auf das Entzünden eines Feuers. Das zu unterlassen muß also sehr wichtig erschienen sein.

Als künstliche Neuerung läßt sich eine solche Ansicht nicht verstehen. Das Verbot des Feuerentzündens steht als Bemerkung Exod 35 3 neben der gewöhnlichen Vorschrift, welche jede *mela'ka*, d. h. schwerere Arbeit verbietet. Man deutet diese Bemerkung als erstes Symptom des rigorosen Systems, das schließlich zum Verbot von 39 Hauptarten menschlicher Tätigkeiten geführt hat. Feuer anzünden und *mela'ka* hat sachlich für den Israeliten kaum miteinander zu tun. Die 39 »Väter der Arbeiten« welche Sabb. VII, 2 aufgezählt werden, sind ganz anderer Art und beziehen sich auf Arbeiten wie Pflügen, Ernten, Weben, Nähen, Jagen, Bauen usw. Natürlich kommt dort auch das Anzünden vor, da Exodus für die Mischnaschreiber maßgebend ist, aber als Anfang eines künstlichen Ausbaus läßt sich das Anzünden einer Lampe oder eines Feuers schwer verstehen. Es ist darum viel wahrscheinlicher, daß die Bemerkung Exod 35 3 uns eine schon übliche Sitte mitteilt, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbte, und welche für die in Palästina ansässigen Israeliten mit *mela'ka* nichts mehr zu tun hatte.

Bei dieser Auffassung ist Exod 35 3 ein wertvolles Zeugnis über Volkssitten, das uns auf einmal verstehen läßt, wie der Sabbath zu

dem israelitischen Ruhetag geworden sein kann, als welchen ihn schon die älteste Gesetzgebung erwähnt.

Das aus Aegypten ausgezogene hebräische Volk, das sich am Sinai durch einen Bund zu einer Rechtsgemeinschaft bildete, hat in religiöser Hinsicht starken kenitischen Einfluß erfahren. Ihr Befreier Moses hatte in die Familie eines Keniten, d. h. eines Wüstenschmiedes hineingeheiratet. Dem Orakel des von den Schmieden verehrten Gottes des Donners und Blitzes vermeinte das Volk seine Errettung aus der ägyptischen Unterdrückung verdanken zu müssen. Bei seiner Rechtsbildung wurde der Rat des Schwiegervaters eingeholt. Es läßt sich daher sehr gut verstehen, daß die Arbeitssitten der Schmiede ebenfalls Einfluß geübt haben auf die neue Rechtsgemeinschaft.

Für den Schmied fällt Feueranzünden und Arbeiten zusammen. Für ihn ist ein Verbot Feuer zu entzünden also ein Arbeitsverbot. Wir können daher annehmen, daß, falls die Schmiede den siebenten Tag als Ruhetag gekannt haben, für sie das Verbot des Feuerentzündens gegolten hat. Die Sitte, welche Exod 35 3 erwähnt, ließe sich also als kenitische Sabbathregel erklären.

Als die neue Rechtsgemeinschaft der Hebräer diese Sitte übernahm, enthielt diese für sie ein Arbeitsverbot und hat sich infolgedessen in ihrer Gemeinschaft zu einem Ruhetag ausgebildet, an dem jede *mela'ka*, jede schwerere Berufsarbeit, untersagt war. Für die Israeliten war freilich Arbeiten und Feueranzünden etwas ganz verschiedenes, aber eben bei solchen heiligen Tagen behält man sehr gern alte Sitten bei, und nebst dem gesetzlichen Arbeitsverbot blieb es Sitte das Anzünden von Feuer als etwas Unerlaubtes zu betrachten.

Bei dieser Erklärung wird die Frage nach dem Ursprung des Sabbaths verschoben. Wenn dem so wäre, daß die Israeliten diesen Tag von den kenitischen Verwandten des Moses übernommen hätten, wie sind dann diese Schmiede dazu gekommen, jeden siebenten Tag ihre Facharbeit einzustellen?

Durch die Sparsamkeit der Nachrichten, welche das A.T. uns über diese Wüstenschmiede bietet, sind wir hier auf Vermutungen angewiesen.

Der siebente Tag ist in dem späteren Kalender der Tag des Saturn, des schwarzen, dunklen Planeten. Wenn dieser Tag auch schon in alter Zeit als Tag dieses Planeten angesehen wurde, würde man verstehen, daß die Feuerarbeit der Schmiede sich mit dem Charakter dieses Planeten nicht hätte vereinigen lassen, und daß der

siebente Tag für sie als *dies nefastus* gegolten hätte. Die Einstellung der Berufsarbeit an diesem Tage wäre alsdann leicht verständlich.

Die viel umstrittene Stelle Amos 5 26 enthält m. E. einen Hinweis auf Bekanntschaft mit und Verehrung von Kêwân-Saturn durch das aus Aegypten ausgezogene Volk. Dieser kurze Hinweis setzt Sitten voraus, welche mit den diesem Sterngotte zugeschriebenen Eigenschaften rechnen. Angesichts dieser Stelle ist die oben erwähnte Möglichkeit für den Ursprung des Sabbaths also nicht als grundlos zu betrachten.

Die Verbindung des siebenten Tags mit Kêwân setzt eine Zeiteinteilung voraus, in welcher wenigstens dieser Tag als Tag eines bestimmten Gottes galt. Dies braucht jedoch nicht einzuschließen, daß unsere jetzige Woche damals schon existierte, und daß die verschiedenen Wochentage mit denselben Himmelskörpern verbunden wurden, wie es in der bei uns üblichen Woche der Fall ist. Es ist sogar sehr gut möglich, daß nicht alle Wochentage planetarisch bestimmt waren, wie Kuenen (G. v. I. S. 260) richtig bemerkt.

Meinhold hat ZATW 1916 S. 108 daran erinnert, daß in Afrika bei den Yorubas der Sklavenküste eine 7- und 5-Tage-Woche vorkommt. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß die Keniten als primitive Gemeinschaft von Handwerkern eine wochenartige Zeiteinteilung benutzten. Der Unterschied in Sitten zwischen den Schmieden und den von ihnen bedienten Beduwîn bringt mit sich, daß eine solche Zeiteinteilung nicht Gemeingut der ganzen semitischen Bevölkerung der arabischen Halbinsel gewesen zu sein braucht.

Es ist sehr auffallend, daß der Sabbath von Christen, Moslems, Mandäern dem Judentum entlehnt wurde, sei es auch, daß diese Religionen einen anderen der Wochentage als heiligen Tag wählten, um sich von den Juden zu unterscheiden (Sonntag, Freitag und Donnerstag). Das beweist, daß ihre eigenen älteren religiösen Sitten einen Sabbath nicht kannten. Wenn der Mondstand den wöchentlichen Ruhetag hervorgerufen hätte, verstehen wir das nicht. Die Naturanschauung zeigt im Altertum und im jetzigen Orient im großen und ganzen bei verschiedenen Völkern und Rassen gleiche Züge. Es wäre also zu erwarten, daß eine so deutlich wahrnehmbare Erscheinung, wie die Mondphasen sie bieten, den wöchentlichen Ruhetag auch bei anderen Völkern hätte entstehen lassen können. Die mit dem Neumond und Vollmond verbundenen Anschauungen über Wachstum und Ernte sind tatsächlich bei allen Völkern der Welt gleichartig. Den siebenten heiligen Tag aber kennen sie nicht.

Darum scheint mir, was KUENEN 1869 (G. v. I. S. 260) über den Sabbath schrieb, zutreffender als die neueren Thesen über dieses Problem. Er erklärte den Sabbath als Saturntag. Damals war noch nicht erkannt, daß die Keniten einen großen Einfluß auf die Bildung der israelitischen Sitten gehabt haben, und auch nicht, daß diese Keniten Schmiede waren, welche von den richtigen Hirten verachtet werden, aber den Bauern und Halbnomaden ziemlich nahe stehen. Die Erklärung unseres Sabbaths aus dem Ruhetag der Wüstenschmiede scheint mir den verschiedenen Seiten des Sabbathproblems am besten gerecht zu werden.

Zur Semitischen Grammatik.

Von

Wilhelm Frankenberg.

Dem verehrten Jubilar kann ich nur dies kurze Zeichen meiner herzlichen Teilnahme bieten. Der Stoff ist ersichtlich aus einer größeren Arbeit genommen, die seit Jahren wachsend bei mir liegt, und deren endgültigen Abschluß ich nun doch noch unter günstigeren Arbeitsbedingungen zu erleben hoffe. Wenn die paar Seiten neben ihrem Hauptzwecke dazu dienen, das Interesse für jenen vorzubereiten, haben sie ihre Aufgabe erfüllt.

Es dürfte eine unbezweifelbare und auch wirklich unbestrittene Tatsache der semitischen Grammatik sein, daß die feminine Form im Verbale auf *ā* im Hebr. die Aussage im pluralischen Sinne erweitert. *qāmā*, *qatāla* (i. P.), ist weiter als *qām* und *qatal*. Das dem hebr. *qāmā* entsprechende Wort ist im Aramäischen (Syrischen) deutlich in die pluralische Verwendung hinübergeholt worden, weil der selbständig gewordene *status constr.* (ich rede in den Formeln der herkömmlichen Anschauung) — den *status constr.* gibt es ja im Verbale so gut wie im Nominale — hier die Gelegenheit bot, einen Singularis des Femininums zu schaffen. Die Entwicklung ist ganz durchsichtig: die Weiten der Aussagen in den nominalen *bīšat* (als *st. constr.*) und *bīšā* (als *st. absol.*) verhalten sich zueinander genau wie die entsprechenden in den verbalen *ketábat-kᵉtába* oder *qámat-qáma*. Durch diese Verwendung der engeren Aussagen *kᵉtábat* (im syr. *ketbat*) ist das gemeinsemitische *ketábā* (*bīšā* verb.) Pluralis auch für die Grammatik geworden und die aus ihm durch die Determinanten *n* und *t* entstandenen nominalen *bīšān-bīšāt* sind damit in die Stellung eingetreten, die im Hebräischen die Plurale *ō-t* einnehmen, und die Stufe mit *ō* konnte deshalb im Aram. (und Arabischen) für den gewöhnlichen Gebrauch (vgl. weiter unten) aufgegeben werden. Im Aramäischen ergibt sich hier die mißliche Erscheinung, daß nicht nur *bišā* als absolutes Femininum mit dem determinierten Maskulinum im Nominale jetzt — nicht ursprünglich — zusammenfällt, sondern auch die schwerere organische Störung, daß *bišā* als absoluter Plural

des Verbale (— sind böse) mit dem absoluten Singular des Nominale übereinstimmt, bis auf den allerdings sehr wichtigen Accent; vgl. im Hebräischen *qāmā* und *qamā́* und weiter unten. Den interessantesten Abschluß dieser Entwicklung zeigt uns aber das Arabische. Hier hat sich wie im Aramäischen die Verengerung der in Frage stehenden Aussage (קטלה) in dem »*constructus*« *qaṭalat* für den Singularis des Femininums festgesetzt; auch hier hat die Skala *ăt-ā(t)* die weitere und ältere Entwicklung *ăt-ā-ō* (*au*) — die Reihenfolge soll lediglich den Aufstieg aus dem Engeren zum Allgemeineren bezeichnen — für gewöhnlich abgelöst. Der alte »Absolutus« zu *qaṭalat*, — *qaṭalā* ist aber hier dazu verwandt worden, um ein Verbale für den Dualis zu bilden. An der Tatsache, daß die Aussagen קטלה im Hebr., *qṭālā* im Syr. und *qáṭalā* im Arab. identisch sind, kann man im Ernste nicht zweifeln; wer es doch tut, ist lediglich im herkömmlichen System befangen. Die Verwendung, die *qaṭalā* im Arabischen für den Dualis gefunden hat, paßt offensichtlich vortrefflich zu der Aussageweite dieser Form: denn קטלה ist zwar weiter als *qaṭal* im Hebräischen, auch weiter als *qᶜṭálat* im Aramäischen, aber enger als der »eigentliche« Pluralis *qaṭalū*. So ist also — um nur diese Formen herauszugreifen — der arabische Dualis *ramajā* dieselbe Form wie das hebräische חַסְיָה (ψ 57 2), singularisches Feminin, oder wie das jüdisch-aram. חֲזָאָה, pluralisches Feminin, das arabische *ramatā* — Dual des Femininums — ganz dieselbe Form wie das hebr. עשתה *ᶜasátā* (i. P.). Das Gewichtigste ist aber nicht die Feststellung dieser Tatsache, sondern die notwendige Folgerung aus ihr: die verschiedene grammatische Festlegung dieser Aussage auf den Gebieten der drei Sprachen zeigt aufs Schlagendste, wie töricht es ist in diesen Aussagen des Verbale irgendein Pronominale, geschweige ein geschlechtlich differenziertes, zu suchen und bestätigt deutlich die Grundlage unserer Anschauung, nach der der einzige Unterschied der semitischen Wörter in der verschiedenen Gebrauchsweite ihrer subjektlosen Aussagen (Infinitive) besteht; die Subjekte wechseln je nach dem den einzelnen Sprachen zu Gebote stehenden Vorrat an Aussagen, je nach dem Verhältnis, in dem die Aussagen sich gegenseitig abstufen. Die grammatischen Begriffe, die wir von Anfang unserer semitischen Sprachstudien an an den Stoff herangebracht haben, sind ungeeignet, die semitische Eigentümlichkeit zu erfassen. Mit dieser Grundlage unserer Anschauung ist natürlich die Frage, welche von den Verwendungsweisen der in Frage stehenden Aussagen nun die ältere ist und, welche Sprache diese ältere Ver-

wendung erhalten hat, nicht gegenstandslos geworden; gegen die Verwendung von *dáqqā* als Dualis im Arab. erhebt z. B. diese Sprache selbst in dem nominalen *daqqá* (*u*) (hebr. ebenso דקה mit verschiedenem Accent, cf. unten) Protest.

Ich habe oben auf die Bedeutungsunterschiede, die durch die Betonung zwischen hebr. קמה, *qā́ma* (verbal) und *qamā́* (nominal) gebildet sind, hingewiesen. Wir lenken damit den Blick auf ein vernachlässigtes Gebiet der Sprache, auf dem sich die herrschende mechanische Auffassung der sprachlichen Gebilde am wildesten tummelt; der Ton erscheint als ein Ergebnis mechanisch wirkender Ursachen — abhängig von Längen und Kürzen, von geschlossenen Silben usw. — oder auch als ein in unbegreiflich freier Willkür gestaltender Faktor der Sprache, aber kaum je wird er erfaßt als ein von dem Material unabhängiges zweckvolles Mittel des überlegenen und doch unbewußten Geistes, der sich in der Sprache entfaltet. Und doch zeugt auch das Wenige, was wir vom Accent der alten Sprachen sicher wissen, für das Recht der lediglich organischen Auffassung; denn in der Betonung hat sich der von dem Materiellen unabhängige geistige Bildungstrieb der Sprache ein deutliches Denkmal gesetzt. Wenn die Sprache *daqqā́*, *ṣarā́* (צרה) *metā́* usw. sagt gegen *ṣár(r)ā*, *méta* — so ist das keine Willkür, auch nicht ein Ausfluß des Triebes, zwischen dem »Adjektivum« und dem Verbalen zu unterscheiden. Den Trieb zu differenzieren, bloß um eine Verwechselung von gleichlautenden Formen im grammatischen Interesse zu verhüten, kennt die naive Sprache, die mit unfehlbarer innerer Sicherheit schafft, nicht, den dichten ihr lediglich die Grammatiker und die die Sprache Erlernenden an. Das im verbalen Gebrauche mit den Bedürfnissen der lebendigen Sprache wechselnde *accedens ā* in *qāmā* ist wohl überall zweckentsprechend ohne Ton; soll die Verbindung zwischen ihm und dem Stamm eine dauernde sein und die entstehende Aussage als eine für den bestimmten Fall bleibende in den Sprachschatz aufgenommen werden, so wird das *ā* betont und damit aus der flüchtigen eine dauernde Verbindung geschaffen, womit zugleich der absolute Geltungsbereich der Aussage *qā́mā* eingeschränkt wird. So wird also dadurch, daß der Ton auf das bestimmende *ā* verlegt wird, die Aussage aus dem verbalen und absoluten in ein bestimmteres, das nominale Gebiet erhoben; denn das Verbale ist immer das Absolute und das Nominale lediglich ein durch irgendwelche Determinanten, zu denen auch der Ton gehört, bestimmtes Verbale. Es heißt im Verbale (hebr.) *ḥakámā*, im Kontext *ḥakᵉmà* s. unten, oder

ḥazáqa; dieselbe Aussage aus dem Absoluten entnommen ist das nominale *ḥ^{a}kamā́, ḥ^{a}zaqā́*. Man sagt *kabéda* gegen *k^{e}bedá*, wie *méta* gegen *metá*; ebenso im Syrischen *g^{e}rébh(ā)* gegen *garbhā́*, dem absoluten weibl. Singular, hebr. *k^{e}bedá* entsprechend. Vergleiche weiter *naqómā-n^{e}qomā́, nasábbā-n^{e}sabbá, niqṭálā* (*i. P.*)*-niqṭ^{e}lā́, hesébba-m^{e}sibbá*. Das Arabische und Assyrische — vgl. *tābū, ṣihhirū* gegen *tabūti, šarrat* gegen *šarratu* — haben als spezifisches Mittel das Verbale in das Nominale überzuführen die demonstrativen Elemente *u, un, um, t* usw., deren zweifellos deiktischer Charakter übrigens auch unsere oben gegebene Auffassung der Tonwirkung (*qámā-qamā́*) bestätigt. Durch diese gröberen Mittel ist in jenen Sprachen die Verwendung des Accentes zum größten Teil überflüssig geworden; man könnte aber fragen, ob nicht in Betonungen wie *dáqqā* (verbaler Dual) und *daqqā* (fem. zu *adaqq*) im Arabischen eine Verwendung des Accentes sich erhalten habe wie im hebr. *dáqqā* (ist dünn) gegen *daqqā́* (adjekt.), vgl. auch *aḥíbbā́* (gebr. Plural) gegen das verbale *aḥíbbā* (Imperat. zu *aḥábbā*, würde hebr. *hasébbā* = הַסִּבּוּנָה sein) wie מְסִבָּה *m^{e}sibbá* zu *hesébba* u. a.

Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien.

Von

Hugo Greßmann.

Die größten Feste in Hieropolis[1]) haben nach Lukian[2]) c. 48 am »Meere«, d. h. am Euphrat[3]), stattgefunden. Eine genauere Beschreibung gibt er leider nicht, da er nicht daran teilgenommen hat, nebenbei bemerkt, ein Beweis für Lukian als den Verfasser dieser Schrift; denn er bewährt sich überall als einen sehr zuverlässigen Berichterstatter[4]). Er schildert nur das, was die Umziehenden bei der Rückkehr tun, weil er dies mit eigenen Augen gesehen hat: »Alle tragen ein mit Wasser vollgefülltes Gefäß, das mit Wachs versiegelt ist. Sie entsiegeln es nicht selbst, wenn sie das Wasser ausgießen wollen, sondern da ist ein heiliger Hahn, der an dem Teich[5]) wohnt. Sobald der ihre Gefäße in Empfang genommen hat und das Siegel sieht, löst er, nachdem man ihn dafür bezahlt hat, den Faden und pickt das Wachs weg. Durch dies Geschäft verdient er sich viele Minen. Dann bringen sie das Wasser in den Tempel, spenden es und gehen nach vollbrachtem Opfer heim«[6]). Aus c. 13 erfahren wir noch, daß zu diesem größten aller Feste »ganz Syrien und Arabien« herbeiströmte und daß das Wasser »zweimal jährlich« vom Euphrat in den Tempel gebracht wurde. »Zuerst gießen sie es im Tempel aus;

1) Ich schreibe »Hieropolis« auf Grund der Münzen.

2) Gemeint ist hier und im folgenden die Schrift über »die syrische Göttin«.

3) Derselbe Sprachgebrauch bei Philostratus: Vita Apol. 1, 20. Vgl. ferner im Alten Testamente יְאֹר als Bezeichnung des Nils oder des Euphrats, und im Arabischen den Gebrauch von يَمّ und بَحْر (GESENIUS-BUHL).

4) Wenn Lukian nicht der Verfasser war, muß es ein anderer Samosatener gewesen sein, jedenfalls einer aus der Nachbarschaft (c. 60).

5) Der Fischteich, über den c. 45 ff. Genaueres berichten, ist heute noch vorhanden.

6) *ἀγγήϊον ἕκαστος ὕδατι σεσαγμένον φέρουσι, κηρῷ δὲ τάδε σεσήμανται· καί μιν οὐκ αὐτοὶ λυσάμενοι χέονται, ἀλλ' ἔστιν ἀλεκτρυὼν ἱρός, οἰκέει δ' ἐπὶ τῇ λίμνῃ, ὃς ἐπεὰν σφέων δέξηται τὰ ἀγγήϊα τήν τε σφρηγῖδα ὀρῇ, μισθὸν ἀρνύμενος ἀνά τε λύει τὸν δεσμὸν καὶ τὸν κηρὸν ἀπαιρέεται, καὶ πολλαὶ μνέες ἐκ τουτέου τοῦ ἔργου τῷ ἀλεκτρυόνι ἀγείρονται. ἔνθεν δὲ ἐς τὸν νηὸν αὐτοὶ ἐνείκαντες σπένδουσί τε καὶ θύσαντες ὀπίσω ἀπονοστέουσιν.*

dann läuft es in einen Spalt, der, obwohl klein, eine große Menge Wassers faßt. Das tun sie, wie sie sagen, weil Deukalion diese Tempelsitte eingeführt habe zur Erinnerung an das Unglück (der Sintflut) und die Wohltat (durch das Versiegenlassen der Wasser und die gnädige Errettung).« Den ursprünglichen Sinn hat bereits W. Robertson Smith [1]) aus antiken und modernen Parallelen bei Israeliten und Arabern erschlossen; danach handelt es sich vermutlich um einen »Regenzauber«. Die doppelte Begehung und die Verbindung mit der Flutsage scheinen mit dieser Auffassung unverträglich zu sein. Aber sie lassen sich unter der Voraussetzung erklären, daß die erste Prozession am Beginn der Regenzeit stattfand und durch die anschauliche (Zauber-)Handlung die Gottheit mahnen (oder zwingen) wollte, das Regenwasser zu spenden, daß dagegen die zweite Prozession die Regenzeit abschloß und geradezu als Zeichen für die Gottheit dienen sollte, nunmehr die Regenperiode zu beendigen; in dem Erdspalt hatten sich nach der volkstümlichen Sage die großen Wasser der Tiefe nicht nur verlaufen, sondern aus ihm waren sie auch hervorgebrochen [2]).

Dagegen ist die Rolle des heiligen Hahnes bisher noch nicht genügend erklärt, ja vielfach bezweifelt man überhaupt seine Existenz. John Garstang, der ausgezeichnete Kenner des alten Kleinasiens, schreibt in einer Anmerkung zu der Uebersetzung der »syrischen Gottheit« durch Strong [3]): *»'Αλεκτρυὼν ἱρός. The narrative is unintelligible unless we suppose that the words by allusion or textual change signify some special priestly office. Thus* Blunt (*Works of Lucian. London, Briscore* 1711 p. 267) *translates 'a sacred cock, or priest, called Alectryo'. Is it possible that the word in this sense was in common vogue, on the analogy of the Latin* gallus, *a cock? (Cf. an inscription on an urn in the Lateran Museum at Rome, cited by* Frazer *op. cit. p. 233, on which the cock is used as emblem of the Attis-priest, with a punning reference to the word)* [4]). Belin de Ballu, *in his translation (Paris 1789) V. 178, following* Paulmier de Grentruéuil, *unhesitatingly substitutes Γάλλος and translates accordingly.*« Aber der einfache Wortlaut des Textes führt weder auf einen Herrn Hahn oder *Le Coq* noch auf einen als Hahn verkleideten Priester. Auch

1) Die Religion der Semiten. Deutsche Uebersetzung von Stübe. Freiburg 1899. S. 175 Anm. 158.

2) Vgl. c. 12: *ἡ γῆ πολλὸν ὕδωρ ἐκδιδοῖ.*

3) Strong and Garstang: *The Syrian Goddess.* London 1913. S. 82 Anm. 59.

4) Zu dem Hahn auf Attisbildern vgl. unten S. 92 Fußn. 1.

ein metallener Hahn, etwa als Automat und Geldbüchse eingerichtet — eine Granit-Schlange als Geldbüchse kennen wir aus Aegypten [1]) — tut der Ueberlieferung kein Genüge, sondern nur ein wirklicher Hahn, der am Teich in Hieropolis lebte und abgerichtet war, die zahllosen Gefäße zu öffnen. So hatten die Festpilger ein Sonder-Vergnügen und die Priester eine Sonder-Einnahme, womit beiden Teilen gedient war. Wir besitzen aber noch eine gewisse Parallele zu der Nachricht Lukians von einem Hahn im Dienst des phrygischen Mondgottes. Die Inschrift CIG. 4000, die RAMSAYs Scharfsinn wieder lesbar gemacht hat [2]), stammt aus dem Jahre 362 n. Chr. und schildert vielleicht die letzte heidnische Prozession in dem bereits christlichen Iconium. Uns gehen hier nur die einleitenden Verse an:

ἀνδρειάνταν π[ρο]σορᾶς, φίλ[ε, Ζ]ωτικοῦ Εἰκωνῆος,
ὃς δὲ καὶ ἱρότροχα ἦγεν καλὴν ἐς Γαλατείαν
ζεύγεσι καὶ δούλοις Ἀγάλας Μηνός τ' ἐπὶ λούτροις
ἐξαγαγὼν φαιόλευκον ἀλέκτορα, δῶρα πολῆος κτλ.

Die Grabsäule des Zotikos aus Iconium, von seinen priesterlichen Eltern gesetzt, schildert die Prozession, bei der er mitwirken mußte. Er führt einen Wagen »mit heiligen Rädern« zur schönen Galateia (Agale), der Göttin mit den 10 Brüsten und 4 Köpfen, eine der vielen Gestalten der altkleinasiatischen Göttermutter. Auf dem Karren saß ein weißgrauer Hahn, der heilige Vogel des Men, der von der Stadt gestiftet war und, wie es scheint, die Göttin zum Bade begleitete. Ob seine »weißgraue« Farbe mit RAMSAY als Trauerfarbe zu deuten ist, sei dahingestellt; gewöhnlich war er weiß. Daß er abgerichtet war, wird nicht gesagt, ist auch gleichgültig, weil das Kunststück, das man dem von Hieropolis beigebracht hatte, nur sekundären Wert hat. Ob bei der behandelten Prozession in Hieropolis die Götterbilder mitgeführt und etwa im Euphrat gebadet wurden, erfahren wir nicht. Man kann es bezweifeln, weil Lukian kurz vorher (c. 47) erzählt, die Gottheiten seien bei einem bestimmten Fest zum Fischteich hinabgestiegen; vielleicht sind sie also nur dort gebadet, nicht im Euphrat, doch bleibt dies unsicher. So scheinen die Inschrift aus Iconium und die Nachricht Lukians nur darin

1) MASPERO-ROEDER: Führer durch das ägyptische Museum zu Cairo. Cairo 1912. S. 63 Nr. 384 = Taf. 39 links (2. Jahrh. n. Chr.).

2) W. M. RAMSAY: *The utilisation of epigraphic copies (Journal of Hellenic studies 1918, XXXVIII S. 157).*

übereinzustimmen, daß ein lebendiger Hahn im Kultus der Göttermutter unentbehrlich war, auch das schon ein Gewinn für das richtige Verständnis. Aber andere Tatsachen bringen uns noch einige Schritte vorwärts. Wie aus zahlreichen Attisbildern bekannt ist [1]), war der Hahn auch in den Attiskult gedrungen, und so wird er mit Attis und Atargat(t)is aus Kleinasien nach Hieropolis gekommen sein. Eine genaue Analyse der Schrift Lukians lehrt, wie sich die Mythen und Riten der semitischen und kleinasiatischen Göttermutter dort schon in der Wurzel miteinander verflochten haben.

Nach den besprochenen Nachrichten ist der heilige Hahn im Kult der Göttermutter bei zwei Gelegenheiten in Aktion getreten: 1. In Iconium wurde er bei der Prozession der Göttin mit zum Bade geführt. Alles Weitere entzieht sich unserer Kenntnis. Auch die zahlreichen religionsgeschichtlichen Entsprechungen, die von dem Baden des Kultbildes wissen, ermöglichen keine sichere Deutung [2]). Frazer hat an Regenzauber gedacht, und wenn gewiß auch nicht alle Riten von ihm aus zu erklären sind, so wird er doch mit hereinspielen; diese Umzüge der Gottheit finden ja stets im Frühling oder Herbst statt und sind daher vom Regen und von der Fruchtbarkeit nicht zu trennen. Gerade bei der zehnbrüstigen Galateia wird man einen Zusammenhang mit der Vegetation nicht gut abstreiten können. 2. In Hieropolis wirkte der Hahn bei den beiden großen Prozessionen mit, indem er beim heiligen Teich, vor dem Einzug in den Tempel, die Wassergefäße der Pilger entsiegelte. Aber ehe er zu diesem sekundären Kunststück abgerichtet wurde, wird er eine andere Funktion gehabt haben, von der man vermuten kann, daß sie irgendwie mit dem Zweck dieser Umzüge zusammenhing, also ursprünglich vielleicht mit dem Regenzauber, wie in Iconium.

Wer das Bedürfnis hat, sich ein klares Bild zu machen von der Bedeutung dieser heiligen Hähne im Kult der Göttermutter des alten Orients, wird zum Verständnis gern Bräuche des modernen Orients heranziehen, wie sie heute noch an manchen Orten Palästinas: in Jerusalem, Sichem, Gaza geübt werden und wie sie soeben von Jaussen [3]) beschrieben worden sind. In einer Zeit der Dürre, des Regenmangels und der Wassernot versammeln sich am

1) Hier genüge der Hinweis auf das bequem zugängliche Bild bei Lietzmann: Handbuch zum Neuen Testamente, Bd. I Taf. VII unten.

2) Vgl. H. Hepding: Attis. Gießen 1913. S. 175 ff. 216 ff.

3) *Le Coq et la pluie dans la tradition palestinienne (Revue Biblique XXXIII 1924, p. 574 ff.).*

15. Dezember abends alle Weiber von *eṭ-ṭūr* (auf dem Gipfel des Oelbergs) beim Welî, am äußersten Ende des Ortes. Sie haben ihr Festkleid angelegt; der große weiße Schleier fällt vornehm vom Kopf auf die Schultern herab. Eine Dorffrau bringt auf ihrem linken Arm einen prächtigen Hahn herbei. Sie nimmt in der Nähe des Welîs Platz, und die anderen reihen sich um sie herum. Dann naht ein Mann, der einzige, der an der Begehung teilnehmen darf. Er trägt auf einer Stange den weißen Schleier einer Frau. Nach einer Anrufung des Heiligen setzt er sich in Bewegung, und alsbald folgt der ganze Zug dem weißen Banner. Die Weiber drängen sich um die Trägerin des Hahnes und beginnen zu singen:

Gib, Herr Allah, gib deine Barmherzigkeit, Allah;
Der Weizen ist unter dem Krug;
Wir erwarten das Mitleid Allahs.
Gib es, Herr! Wir sind die Kleinen, was ist unsere Sünde?
Unser Herr! Die Sünde gehört den Großen; es ist nicht unsere Sünde!
Alles kommt von unseren Scheichs.

Während sie diese Worte taktmäßig singen, kommt der Zug zum ersten Haus des Dorfes und hält vor dem Tore an. Die Menschen, die in der Wohnung sind, zeigen sich auf der Schwelle, sprengen Wasser auf die Frauen und besonders auf diejenige, die den Hahn trägt. In diesem Augenblick schlägt die Frau den Hahn und bringt ihn zum Krähen. »Was willst du Hahn?« Und der Hahn antwortet: »*maṭar, maṭar*! Regen! Regen!« »Er fordert den Regen«, wiederholen die Anwesenden. Die Frauen aber nehmen den Marsch wieder auf und singen:

Warum kräht der Hahn in der Nacht?
Er will den Regen, er will den Bach!
Allah, der du Regen gibst, gib uns Regen, netze unsere schlafenden Saaten!
Der du Regen gibst, Barmherziger, tränke unsere welken Saaten!
Unser Herr, nimm weg unsere Sünden, Allah!
Du, der du Regen gibst, Barmherziger, tränke unsere durstigen Saaten!

So ziehen die Frauen von Haus zu Haus, wiederholen denselben Brauch und dieselben Lieder. Der Mann, der den weißen Schleier trägt, leitet den Zug und führt ihn wieder zum Welî zurück, wo sich die Frauen nach neuen Gesängen zerstreuen. Die *dōrat ad-dīk* in *ša'fāt* bei Nablus ist so ähnlich, daß sie nicht beschrieben zu werden braucht. Beachtenswert ist nur, daß hier das weiße Schleier-Banner fehlt, aber statt dessen muß es ein weißer Hahn sein, den eine Frau (im Zustand ihrer Reinheit) wie eine Mutter ihr Kind im Arme hält. Neben ihr geht eine zweite Frau, die eine kleine Handmühle auf dem

Kopfe trägt und den oberen Mühlstein während der Prozession in drehende Bewegung setzt. Auch hier betonen die Weiber, daß sie zu klein sind, um zu sündigen; wenn Sünden den Regen hindern, so stammen sie von den Großen, den Scheichs. Darum möge Allah Mitleid haben mit den Kleinen, die so durstig sind.

Auf die Frage nach dem Sinn des Brauchs antworteten die Frauen vom Oelberg: »Wenn unser Hahn zu krähen beginnt, wird er von dem großen weißen Hahn gehört, seinem Bruder, der seinen Kopf unter dem Thron Allahs verbirgt. Alsdann wird der weiße Hahn, aus Liebe zu den Hähnen dieser Erde, schreien und um Regen bitten. Da er der Geliebte Allahs ist, so setzt er die Regengüsse durch, die die armen Menschen erquicken.« Jaussen, der ähnliche Anschauungen schon bei arabischen Schriftstellern des 13. und 14. Jahrh. nachweist, betont mit Recht, daß diese Bräuche über Christentum und Islam bis in die Zeit des Heidentums zurückreichen, verzichtet aber im übrigen auf eine genaue religionsgeschichtliche Erklärung. Auch hier müssen ein paar Striche genügen, um das Bild abzurunden, das wir zu zeichnen begonnen haben. Die Handmühle ist ein besonders schönes Beispiel für den »demonstrativen« Charakter der Handlungen, die man zauberhaft zu nennen pflegt: deutlicher können es die Menschen dem Himmel nicht zeigen, daß sie Korn zum Mahlen haben müssen, wenn sie am Leben bleiben wollen. Denselben Sinn hat das Besprengen mit Wasser; das dabei gesungene Lied fügt ja ausdrücklich die Deutung hinzu: man schreit nach Regen. Genannt werden nur die Saaten, aber natürlich bedürfen Menschen und Tiere ebenso sehr des Regens wie die Pflanzen. Der Hahn vertritt hier die schmachtende Kreatur[1]); wenn die Betenden Vollständigkeit erstrebten, würden etwa Adoniskästen hinzukommen müssen als Sinnbild der Vegetation. Jedenfalls stehen alle diese Bräuche auf derselben Linie wie das Ausgießen des heiligen Wassers im Tempel der Göttermutter von Hieropolis, auch wenn sie in der Form voneinander abweichen, und wir begreifen von dieser modernen Parallele aus, daß und wie ein Hahn beim Regenzauber beteiligt werden konnte. Daß auch die palästinischen Riten auf den Dienst einer weiblichen Gottheit zurückgehen, darf man vielleicht aus der Beschränkung auf weibliche

1) Der Hahn betet mit, ein Gedanke, der dem antiken Menschen nicht so fern liegt wie uns. Als dichterisches Bild begegnet er uns im Psalm Echenatons Z. 17 und Ps 104 21, als tatsächlicher Brauch wird er bezeugt Jon 3 8; Plutarch: *De Iside et Osiride* c. 39 usw. Zugleich soll das Krähen des Hahns wohl auch das »Schreien« der Menschen verstärken, damit die Gottheit hört, ähnlich den Posaunen.

Teilnehmer schließen. Ein Zusammenhang mit der altsyrischen und altkleinasiatischen Religion der Göttermutter ist aber vor allem deswegen wahrscheinlich, weil uns der Hahn hier wie dort begegnet; denn es bleibt noch zu erklären, warum man in Palästina gerade ihn als Vertreter der Tierwelt gewählt hat. Der Hinweis auf den heiligen Hahn oder auf den Hahn-Engel in der Umgebung Allahs genügt nicht als Antwort auf diese Frage, sofern da selbst ein Rätsel vorliegt, das der Islam nicht lösen kann.

Schon im Altertum gibt man den richtigen Grund an, warum der weiße Hahn dem Gotte Men heilig war: *ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ . . . . τῷ Μηνί ἐστιν ἱερός. σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας*[1]). Als Stundenkünder paßt »der persische Vogel«[2]) vortrefflich zu dem Mondgott als dem Zeitmesser. Von den unzähligen Beispielen aus Geschichte und Sage sei nur das des Achiqar herausgegriffen[3]): Der assyrische Königshof hält einen prächtigen Hahn als Wecker; der erste Hahnenkrah ist für den Großvezir das Zeichen, vor seinem königlichen Herrn zu erscheinen. Wie die Menschen, so können auch die Götter ohne einen Hahn nicht auskommen, und deshalb wundern wir uns nicht, wenn wir ihn nicht nur bei Men, sondern auch bei der Göttermutter und schließlich sogar bei Allah treffen; er ist zum Liebling der Menschen und Götter geworden. Einen besonders engen Zusammenhang darf man nach den Denkmälern zwischen ihm und Attis (= Adonis) vermuten: er hat den Gott aus dem Todesschlaf geweckt. Von hier aus ist er dann auch in die christliche Symbolik übergegangen. In den bemalten Christengräbern von *bēt ǧibrīn* ist er mehrfach dargestellt, weil er nicht nur den jüngsten Tag ankündigt, sondern geradezu die Toten aus ihren Gräbern ruft[4]). Daß solche Bilder dort beliebt waren, dazu hat zweifellos der Name des Ortes mit beigetragen, wie ALBRIGHT[5]) erkannt hat; denn Bethogabra wurde, ob mit Recht oder Unrecht, als »Haus des Hahnes« gedeutet. Natürlich war diese Erklärung und die entsprechende

1) Diogenes Laert. vit. philos. 8 34; vgl. DREXLER bei ROSCHER: Myth. Lex. s. v. »Men« Sp. 2762 Z. 14 ff.

2) Vgl. ORTH bei PAULY-WISSOWA: Reallexikon[2] s. v. »Hahn«.

3) Achiqar Syr. 7 12 HARRIS (bei CHARLES: *Apocrypha and Pseudepigrapha.* Oxford 1913, Bd. II, S. 764).

4) Vgl. PETERS and THIERSCH: *Painted tombs of the Necropolis of Marissa (Palestine Exploration Fund 1905)* und WARREN J. MOULTON: *A painted Christian tomb at Beit Jibrin (Annual of the American School of Oriental Research II—III)* S. 100.

5) In demselben *Annual* S. 8.

Ausschmückung des Grabes nur möglich, wenn die heidnisch-christliche Symbolik des Hahnes als des Totenerweckers in Palästina geläufig war. Erst wenn man sich dies alles vergegenwärtigt, ahnt man vielleicht von fern, daß (wenigstens ursprünglich und bisweilen) für die frommen Pilger in Hieropolis die Entsiegelung ihrer Flaschen durch den Attis- oder Lebensvogel mehr war als ein bloßes Kunststück, war doch wohl auch das Wasser des Euphrats, das sie trugen, für sie ein Gottes- oder Lebenswasser.

Zarethan und die Erzgießerei Salomos.

Von

Hermann Guthe.

Der Ortsname Zarthan, richtiger Zarethan, wird im AT nur viermal genannt, nämlich 1 Kg 4 12 7 46; 2 Chr 4 17 und Jos 3 16. Da aber 2 Chr 4 17 Parallelstelle zu 1 Kg 7 46 ist, so schrumpfen die vier Stellen auf drei zusammen. Dennoch besitzt die Frage, wo Zarethan gelegen habe, eine mehr als gewöhnliche Bedeutung, weil der Ort 1 Kg 7 46 neben Sukkot zur Bestimmung der Erzgießerei Salomos verwendet wird, in der er den Künstler Hiram (Huram) aus Tyrus die viel besprochenen Geräte für den Tempel in Jerusalem anfertigen ließ. Zu einer sichern Antwort ist man bisher nicht gelangt. Ich will daher versuchen, auf Grund der Beobachtungen, die ich während meines letzten Aufenthalts in Palästina im Frühling 1914 gemacht habe, die Frage aufs Neue zu prüfen. Für diesen Zweck ist zunächst festzustellen, ob die Nachrichten des AT brauchbare Ergebnisse hinsichtlich der Lage von Zarethan darbieten.

Die älteste Stelle, in der Zarethan erwähnt wird, ist ohne Zweifel das Verzeichnis der Statthalter Salomos 1 Kg 4 7 ff. Dort lesen wir v. 12:

»Baana, der Sohn Ahiluds, [hatte unter sich] Thaanach und Megiddo und das ganze [Gebiet von] Bethsean, das zur Seite von Zarethan liegt, unterhalb Jesreel, von Bethsean bis Abel Mehola, bis gegenüber von Jokmeam.«

Aus diesen Worten geht hervor, daß Zarethan in der Nachbarschaft von Bethsean gesucht werden muß; nach welcher Seite hin, wird nicht gesagt. Nur ist die Ostseite ausgeschlossen, weil die beiden folgenden Verse das Ostjordanland gegenüber von Bethsean betreffen. Der Text der LXX gibt keinen weiteren Aufschluß.

Die zweite Stelle, die für Zarethan in Betracht kommt, liefert ebenfalls eine zuverlässige Nachricht. Am Ende des langen Verzeichnisses der von Hiram für den Tempel Salomos hergestellten Gegenstände heißt es 1 Kg 7 46:

»Im Jordankreise goß er (nämlich Hiram, nicht »der König«,

wie der masoretische Text hat) sie, an der Furt[1] von Adama, zwischen Sukkot und Zarethan.«

Dieser Satz bringt Zarethan mit einer sicher bekannten Oertlichkeit in Verbindung, nämlich mit der Furt des Ortes Adama, der dem heutigen *tell ed-dāmije* am Ostufer des Jordans entspricht (vgl. unten S. 11 f.)[2]. Er bestätigt ferner die aus 1 Kg 4 12 gewonnene Annahme, daß Zarethan im Westen des Jordans gesucht werden muß, da es Sukkot gegenübergestellt wird: die Erzgießerei wird offenbar als in der Mitte liegend gedacht, während Sukkot nach der einen Seite und Zarethan nach der anderen Seite hin angesetzt werden soll. Nun hat neuerdings so gut wie allgemeine Zustimmung gefunden, daß Sukkot dem heutigen *tell dēr'alla* am unteren *nahr ez-zerḳā* entspricht[3], also auf die Ostseite des Jordans gehört. Demnach bleibt für Zarethan die Westseite des Jordans übrig, ungefähr in der Breite, die durch *tell dēr'alla* und durch *tell ed-dāmije* bezeichnet ist. Man wird dadurch auf das breite und offene Tal *wādi fār'a* hingewiesen, das auch zu der Angabe über die Lage der Erzgießerei im Jordankreis gut zu passen scheint. G^B hat zu dieser Stelle *Σειρα*, G^A *Σιαρά*, G^L *Σαρθαν*; die ersten beiden Formen werden durch Textverderbnis entstanden sein.

Die Parallelstelle 2 Chr 4 17 stimmt mit 1 Kg 7 46 überein mit der Ausnahme, daß sie am Ende des v. abweicht. Die Schlußworte lauten »zwischen Sukkot und Z e r e d a t h a«. Letzteres ist die durch die Endung *a* verlängerte Form des Ortsnamens Zereda, der 1 Kg 11 26 als die Heimat Jerobeams I. genannt wird. Um dieser Stelle willen hat man mehrfach angenommen, daß Zereda und Zarethan gleichzusetzen seien, und die Lage von Zarethan nach der von Zereda zu bestimmen versucht[4]. Dieser Vorschlag ist jedoch nichts anderes als ein Notbehelf, der wesentlich dadurch veranlaßt war, daß man Zarethan nicht unterzubringen wußte. Er hilft auch nicht aus der Verlegenheit heraus, weil G^B und G^L den Namen in der Form *Σαρειρα* geben (vgl. nach ihrem Texte 3 Kg 12 24 ff. und

1) Statt בְּמַעֲבַה הָאֲדָמָה l. im Anschlusse an G. F. MOORE zu Ri 7 22 בְּמַעֲבַר הָאֲדָמָה. Es gibt dort nur eine Furt, nicht mehrere.

2) Die Seitenverweise nach den Seitenzahlen dieses Aufsatzes.

3) Vgl. GUTHE, Kurzes Bibelwörterbuch unter Suchoth. G. DALMAN hat im Palästinajahrbuch IX (1913), S. 72 darauf aufmerksam gemacht, daß nach jer. Schebiith *ed. princeps* 38[a] der mit Sukkot gleichgesetzte Name דרעלה lautet, nicht תרעלה, wie die späteren Ausgaben haben. Die Aehnlichkeit mit dem heutigen *dēr'alla* wird dadurch noch größer.

4) Vgl. die Angaben bei JOH. DÖLLER, Geographische und ethnographische Studien zum II. und III. Buche der Könige (1904), S. 65 f.

13 7 ff.) und ihn aufs Gebirge Ephraim verlegen, und dieses *Σαρειρα* sich mit Zereratha Ri 7 22 zu decken scheint, das nach dem dortigen Zusammenhange in der Nähe von Abel Mehola, d. i. *tell el-ḥammi* [1] südlich von *bēsān*, gesucht werden muß, also etwa eine Tagereise nördlicher, als die aus 1 Kg 7 46 gewonnene Breite für Zarethan und als der Jordankreis (כִּכַּר הַיַּרְדֵּן), zu dem doch Zarethan nach 1 Kg 7 46 gehört haben wird. Es empfiehlt sich, diesen verwirrenden Angaben aus dem Wege zu gehen und die Untersuchung für Zarethan allein zu führen. — Es mag noch bemerkt werden, daß die LXX zu 2 Chr 4 17 nicht über den masoretischen Text hinausführt (G^B *Ἀναμεσιρδάθαι*, G^A *ἀνὰ μέσον Σαδαθα*, G^L *ἀνὰ μέσον Σαριδαθα*).

> Die dritte Stelle trägt fast nichts zur Sache bei. Wir lesen Jos 3 16: »Da blieb das Wasser stehen. Das von oben herabkam, stand aufrecht [wie] e i n Wall in großer Ferne von Adam (der Stadt, die seitwärts von Zarethan liegt), und das hinabfloß zu dem Meer der Araba, dem Salzmeer, verschwand völlig, während das Volk Jericho gegenüber hinüberzog.«

Adam ist Nebenform zu Adama 1 Kg 7 46 (s. S. 1 f.). Dort wurde die Erzgießerei mit Hilfe von Sukkot und Zarethan bestimmt, hier die Stadt Adam mit Hilfe von Zarethan. Die LXX bietet nichts Neues dazu. Uebrigens sind die in runde Klammern eingeschlossenen Worte wahrscheinlich ein späterer Zusatz [2].

Zu diesen Stellen des AT ist eine Angabe des jerusalemischen Talmud hinzuzufügen. Im Traktat Sota VII 5 wird auf R. Jochanan aus dem dritten Jahrhundert nach Chr. die Nachricht zurückgeführt, daß die Entfernung zwischen Adam und Zarethan 12 Meilen betrage [3]. Rechnet man diese Entfernung von Adam nach Westen oder Nordwesten, so würde sie uns weit über das Jordantal hinaus ins Bergland führen. Ob sie sich mit den Angaben des AT vereinigen läßt, werde ich später (S. 10) besprechen. Ich bleibe zunächst bei dem aus 1 Kg 7 46 gewonnenen Hinweise auf den *wādi fār'a* stehen, der nordwestlich von der *dāmije*-Furt aus dem Gebirge heraustritt und das Wasser der quellreichen Hochebene zwischen *ṭūbās* und *ṭallūza* zu Tale führt, und will versuchen, ein Bild von dieser Gegend zu entwerfen, wie ich sie am 19. und 20. März 1914 gesehen habe.

Vom *nahr el-'audschā* kommend, kreuzten wir, Prof. Dr. H.

---

1) Vgl. G. HÖLSCHER, ZDPV Bd. 33 (1910), S. 17 f. und G. DALMAN, Palästinajahrbuch VIII (1912), S. 34.

2) Vgl. die Kommentare, auch A. BERTHOLET in KAUTZSCH-BERTHOLET [4] z. St.

3) Vgl. M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem* VII (1885), S. 307.

Windisch in Leiden und ich mit einigen eingeborenen Begleitern, um 1 Uhr den trockenen *wādi faṣā'il*. Vor uns lag der steile, mit einer pyramidengleichen Spitze gekrönte *karn sarṭabe*. Nach einer östlichen Biegung des Weges sahen wir bald, wieder nordwärts reitend, das nächste Ziel unserer Reise vor uns, die grüne Umgebung des *wādi fār'a*. Links hatten wir die völlig kahlen Abhänge des *karn sarṭabe*, rechts senkte sich der Boden stark abwärts zu dem eigentlichen Jordanbett, das wegen seiner tiefen Lage gar nicht sichtbar war. Auch von dem unteren Lauf des *wādi fār'a*, der bei der Quelle *'ain ed-dschōzele* die südliche Richtung, also dem Jordan parallel, einschlägt und bis zu seiner Mündung in den Jordan *wādi ed-dschōzele* genannt wird, sahen wir wenig. Je näher wir dem *wādi fār'a* kamen, desto mehr Grün sahen wir vor uns und bald auch um und unter uns, Gras, Kräuter und Gebüsch — eine Wirkung des Süßwassers, das dort in reichem Maße vom Gebirge herabkommt. Nachmittags 4 25 erreichten wir unsere Zelte, die nördlich vom *wādi fār'a* hart am Fuße der Höhen aufgeschlagen waren. Den folgenden Tag, 20. März 1914, verwandte ich in Begleitung des Dragomans und eines aus Nābulus stammenden, der Gegend gut kundigen Haddschi Namens *'āṣim* ausschließlich zur Untersuchung der Gegend von dem *tell ed-dāmije* im Südosten bis zu der Schlucht im Nordwesten, bei der der *wādi fār'a* seinen Lauf in der Ebene beginnt.

Die kleine Ebene ist nicht eine allmähliche Erweiterung des Flußtales, wie etwa beim *wādi el-afrandsch* in der Nähe von *bēt dschibrīn*, sondern eine natürliche schmale Mulde, die zwischen den südöstlichen Ausläufern des *dschebel el-kebīr* im Süden und des *dschebel ṭammūn* im Norden eingesenkt und allmählich durch Geröll, Erde und andere Wasserabsätze ausgefüllt worden ist. Ihre Lage ist ziemlich genau von Nordwesten nach Südosten gerichtet. Von dem Abfall des Gebirges, das der *wādi fār'a* in einer Klamm verläßt, bis zur *'ain ed-dschōzele*, wo der *wādi fār'a* nach Süden umbiegt und sich die grüne Umgebung verliert, hat die Ebene 7 km Länge. Ihre Breite beträgt oben an der Klamm 0,80 km, in der Mitte bei dem *tell el-mezār* (s. unten S. 9 f.) 1,20 km und in der Nähe unsres Zeltlagers bei dem *tell el-machrūḳ* (S. 9) 1,50 km. Ihr Gefälle ist mäßig, doch stark genug, um dem fließenden Wasser eine sehr rasche Bewegung zu geben.

Der *wādi fār'a* selbst zieht sich in mehrfachen Krümmungen ungefähr durch die Mitte der Ebene hindurch. Seine Breite ist nicht bedeutend, wechselt jedoch häufig, etwa zwischen 2 und 4 m; sein Bett hat im Durchschnitt eine Tiefe von 1,50 m. Er ist im oberen Teil

der Ebene so stark mit Rohr und Oleandergebüsch bewachsen, daß man seinen Lauf wenig oder gar nicht sehen kann. Der Wasserstand im eigentlichen Wadi war am 20. März gering. Das erklärt sich daraus, daß zwei Kanäle, von denen sogleich näher zu reden ist, den größten Teil des Wassers schon oberhalb der Ebene dem Wadi entziehen. Ohne Zweifel ist der Wasserstand in der regnerischen und in der regenlosen Zeit sehr verschieden, aber selbst im Hochsommer versiegt der Bach nicht. Zur Zeit meines Besuchs wurde sein Bett in diesem Teil der Ebene von den Beduinen als Viehstall benutzt. Ihr Rindvieh stand dort Mittags um 1 Uhr, als wir auf dem Rückweg zu den Zelten mit vieler Mühe die Furt durch den stark verwachsenen Wadi suchten, in dem kühlen Schatten der Büsche und Bäume sicher verborgen, befand sich im Genuß des vollsten Behagens und war schwer dazu zu bringen, unsern Pferden Platz zu machen. Wasser hatte das Vieh genug, Nahrung freilich nicht viel; wahrscheinlich wird es frühmorgens und gegen Abend auf die Weide getrieben. Ich vermute, daß es sich auch Nachts in diesem Naturstall aufhält, wenn es nicht gerade draußen, d. h. außerhalb der Ebene, weidet. Die obere Umgebung des Wadi war meist mit Gärten und Feldern bedeckt, manche Teile waren ohne Anbau.

In dem mittleren Teil der Ebene ist der Wadi viel kahler, Rohr und Oleander sind noch vorhanden, oft in reizvoller Wirkung, aber die Ufer sind für das Auge gut sichtbar. Namentlich auf seiner Südseite ist der Boden mit einer dichten Decke von niedrigem, schlechtem Gras, von allerhand Kräutern, Moos usw. überzogen. Er gibt dem Tritt des Fußes so stark nach, daß man meint, über ein Moor zu gehen. Mehrere kleine Gräben durchschneiden das Land; offenbar sind sie einst zur Bewässerung angelegt worden, werden aber jetzt schon lange nicht mehr dazu benutzt, sie sind völlig verwachsen. Rühren sie etwa aus der Zeit her, in der hier von den Kreuzfahrern und später noch der Anbau des Zuckerrohrs gepflegt wurde? Außer Dornbäumen sah ich viel sogenannte Balsamstauden (*zakkūm*) und echte Sodomsapfelsträucher (*ʿoschr*); die letzteren standen damals gerade in Blüte. Hier ist also die Bebauung der Ebene völlig in Stillstand geraten. Dagegen ist der südlichste Teil der Ebene nach dem Jordan zu jetzt meist Ackerland, das die neben dem Wadi zeltenden Beduinen (s. S. 8) unter dem Pfluge haben.

Die S. 6 f. 8 f. erwähnten Kanäle sind offen und in einfacher Weise angelegt. Hier und da bestehen die Ränder aus flüchtig behauenen Steinen; in der Regel aber — eine Ausnahme wird S. 6

erwähnt — sind sie nichts anderes als ein Graben mit steilen Rändern, der an manchen Stellen recht neu aussieht. So z. B. in der Nähe unsrer Zelte; doch mag diese Eigentümlichkeit auf Nachbesserungen zurückgehen, die je nach Bedarf wohl jedes Jahr während der Regenzeit vorgenommen werden. Die Kanäle zweigen oberhalb der Ebene aus dem *wādi fār'a* ab und verlaufen beide, der eine im Süden, der andere im Norden, am Rande der oben beschriebenen Ebene, bis sie sich in deren südlichstem Teil wieder mit dem *wādi fār'a* vereinigen.

Wenn wir zunächst den südlichen Kanal vom Anfang der Ebene ab verfolgen, so mündet von Westen her der wasserlose *wādi ez-zēt*, durch den eine Römerstraße von Nābulus an dem *wādi fār'a* herabführt, um sich hier mit der aus dem oberen Wadi kommenden, nach Jericho führenden Straße zu verbinden. Einige Steinschichten am unteren Abhang zeugen noch davon, daß dort einst ein Gebäude stand. Der Ḥaddschi *'āṣim* aus Nābulus wußte dafür den nichtssagenden Namen *chirbet wādi ez-zēt*, die englische Karte nennt es *schūnet el-maṣna'*, d. i. Speicher an der Zisterne. Etwa eine halbe Stunde südlich vom *wādi ez-zēt* ist an dem linken (östlichen) Ufer des Kanals eine zwischen Gärten liegende Mühle gebaut, die auf keine andere Weise erreicht werden kann, als daß man den mit klarstem Wasser gefüllten Kanal durchschreitet; eine Brücke gibt es nicht. Der jetzige Zugang kreuzt den Kanal gerade da, wo sein Bett genau in der bisherigen Breite für eine Strecke von 1,50—2 m durch eine niedrige Felsbank gehauen worden ist. Die Ränder — etwa 0,40 m hoch — und der Boden des Kanals bestehen also auf der genannten kurzen Strecke aus gewachsenem Stein, so daß sie der Fuß von Menschen oder Tieren nicht verletzen kann. Soviel ich beobachtet habe, ist dies die einzige Stelle, an der der Kanal in der Ebene über behauenen Felsen läuft[1]. Vermutlich hat der, der den Kanal überhaupt angelegt hat, auch den Felsen so bearbeiten lassen. Wer das aber gewesen ist, können wir leider nicht feststellen. Schwerlich sind es die Araber gewesen. Ihnen sieht vielmehr die kluge Benutzung des Vorhandenen, nämlich den Zugang durch die Felsstrecke des Kanals zu legen, recht ähnlich. Südlich von diesem Punkt hebt sich der Boden ziemlich steil an der Außenseite des Kanals, so daß der oben Stehende den sich senkenden Kanal und die südliche Umgebung

1) Die Angabe in den englischen *Memoirs* zur großen Karte von Westpalästina II, S. 396: *the channel to the mill is rock cut*, ist nicht genau und erweckt irrige Vorstellungen.

55, 195

der Mühle ziemlich tief — 2—3 m — unter sich hat. Ich bemerkte unter einem Dornbaum neben der Mühle unten merkwürdig viele und gut erhaltene Scherben im Boden, die ich gerne genauer untersucht hätte. Aber der Mühlenbesitzer, nämlich der Schēch der hier zeltenden Araber, war mit seinen sieben Söhnen nach Nābulus geritten und hatte die Mühle hinter sich abgeschlossen. Ich hätte daher nur mit Gewalt in die Mühle und die hinter ihr liegenden Räume eindringen können. So sehr ich die Abwesenheit des Schēchs bedauerte, zu diesem törichten Schritte konnte ich mich nicht entschließen, da unser Treiben ohne Zweifel genau beobachtet wurde, und mußte daher leider auf die Untersuchung der Stelle verzichten. Professor Dr. SELLIN, der einige Zeit später auf meine Anregung den Ort besuchte, hat mir freundlichst mitgeteilt, daß die Scherben seiner Meinung nach byzantinischer Herkunft seien. Ob der Lauf des Kanals in dieser Gegend stets derselbe geblieben oder später geändert worden ist, lasse ich unentschieden; doch halte ich das letztere wegen der hier eingebauten Mühle für wahrscheinlich. Der Kanal zieht sich ungefähr dem natürlichen Bette des *wādi fār'a* parallel am Rande der Ebene weiter nach Südosten, hat zu seiner Rechten die kahlen Abhänge des *ḳarn sarṭabe*, zu seiner Linken die oben beschriebene Ebene und mündet in den schon nach Süden streichenden Lauf des *wādi fār'a* (s. o. S. 4).

Der Weg oberhalb des Kanals und der Mühle führt an einer Höhe entlang, deren bräunliches Gestein stark zerissen, zu Löchern und Höhlen zerspalten ist und auch einige Gräber enthält [1]. In geringer Entfernung liegt das neugebaute Haus des türkischen Mudīr, d. h. des Beamten, der damals im Auftrage des Sultans diesen Teil des zum türkischen Krongut (*dschiftlik*) erklärten Jordantales verwaltete. Reisende konnten dort übernachten und sogar in einem Bette schlafen, wenn sie so klug gewesen waren, es für sich mitzubringen. Weiter vor sich sieht man unten ein muslimisches Weli aus neuerer Zeit, das nach 'Abd el-Kādir genannt ist, und dahinter einen hoch aufragenden Tell, der allen Besuchern dieser Gegend sofort ins Auge fällt, *tell el-mezār* genannt, dessen Spitze nach der englischen Karte 620 engl. Fuß = 189 m unter dem Mittelmeer liegt. Ueber seine nächste Umgebung mag er etwa 20 m emporragen. Von Norden her läßt er sich am leichtesten ersteigen, während der südliche Abhang recht steil ist und nach Osten, nach dem Kanale zu, sich ein

1) Vgl. *Memoirs* a. a. O.

niedriger Vorsprung ausdehnt. Dieser trägt ein von Norden nach Süden gerichtetes, verfallenes und verschüttetes Gebäude, das vielleicht der festen Höhe des Tells als eine Art Vorwerk dienen sollte. Der glatte Gipfel des Tells ist von fast quadratischer Form. An seiner Ostseite glaubte ich die Fundamente von vier vorspringenden Türmen zu erkennen. An der Nordseite befanden sich sechs Gewölbe von verschiedener Größe, die mir von gemauerten Zisternen herzurühren schienen. Kleine Scherben und Glasstücke lagen umher[1]. An der Westseite läuft unten die alte Römerstraße, die am *karn sarṭabe* vorüber nach Jericho führt.

Begeben wir uns nun an die Nordseite der Ebene! Sie wird auch hier von einem offenen Kanal begrenzt. Etwas oberhalb seines Laufes zieht ein Weg, der, wenn auch schmal, doch bedeutend besser ist, als der im Süden der Ebene verlaufende. Der Abfall des Gebirges ist hier bedeutend steiler, als am *karn sarṭabe*, aber nicht so kahl. Selbst in den Ritzen des Felsens haben sich einige Sträucher und Bäume eingewurzelt, der Boden unten ist mit gutem Gras bewachsen, das zusammen mit dem Grün der nicht seltenen Bäume diesen Rand der Ebene viel freundlicher erscheinen läßt als das gegenüberliegende Gelände. An zwei Stellen war der Felsen senkrecht behauen, um für den Weg Raum zu schaffen — zweifellos ein Anzeichen davon, daß man es mit einem alten Wege zu tun hat. Feste Häuser gibt es freilich auf dieser Seite des *wādi fār'a* nicht. Hier stehen zwischen den grünen Bäumen nur die Zelte der Araber, die die umliegenden Aecker und Gärten selbst besäen und abernten, aber zum Bau von Wohnhäusern noch nicht übergegangen sind. Am gestrigen Tage hatte ich in dem südlichsten Teil der Ebene sogar bemerkt, daß sich arabische Familien einige breit gewachsene Dornbüsche zu schattigen Hütten eingerichtet hatten, in denen sie vergnügt ihre Mahlzeit verzehrten.

Am unteren Ende dieses nördlichen Kanals standen unsere Zelte, dicht am Fuße des von Norden herantretenden Gebirges, an der Kreuzung der alten Straßen von Süden (Jericho) nach Norden (Bethsean) und von Westen (Sichem) nach Osten (Adama, Gilead). Rechts nach Osten erhob sich ein einzelner Hügel von geringem Umfang und geringer Höhe, der durch die bräunliche Farbe und die Zerrissenheit des Kalksteins stark auffällt und an die Höhen neben

1) Die Angaben bei V. GUÉRIN, *Samaria* I (1874), S. 241 und in den *Memoirs* a. a. O. sind sehr kurz.

dem Hause des Mudîrs (S. 7) erinnert. Von den zahlreichen Löchern und Höhlen hat er wahrscheinlich seinen Namen *el-machrūk*, d. i. der Zerspaltene, der Zerrissene, erhalten. Obwohl die Araber die Wörter *tell* und *chirbe* auf ihn anwenden, konnte ich nur ganz schwache Reste von altem Mauerwerk wahrnehmen. Die natürlichen Höhlen scheinen künstlich erweitert worden zu sein. Schon V. GUÉRIN hat bei seinem Besuche dieser Oertlichkeit 1870 nur noch die Spuren von Grundmauern vorgefunden [1]. An der Westseite des Hügels läuft der alte Weg zwischen bräunlichem Gestein hindurch, dem Anscheine nach in einer allmählich aufgefüllten Felsspalte. Neben ihm ist ein runder Platz, in dessen Boden man runde Löcher getieft hat, die als Vorratskammern gebraucht werden. Einige Gräber in der Nähe scheinen aus neuerer Zeit herzurühren. Westlich von diesem Wege steigt das Bergland steil an, zunächst zu zwei getrennten Höhen, die von der englischen Aufnahme *tulūl el-baṣṣa* genannt werden. Mir selbst wurde kein Name für sie angegeben. Auf der unteren, von der sich mir ein guter Ueberblick über die Ebene des *wādi fār'a* darbot, bemerkte ich einige Höhlen, die von den Arabern dazu benutzt werden, um ihr Vieh hineinzutreiben und um einen Pflug oder um Stroh (*tibn*) darin zu bergen. Auf dem höheren Hügel fand ich die Reste von zwei Türmen. Der nördliche hatte viereckigen Grundriß und wies noch ziemlich große Steine auf, der südliche hatte eine runde Form und war stark verfallen. Zwischen den Türmen zwei geöffnete Gräber.

Das ist das Bild der Ebene am *wādi fār'a*, wie ich sie im Frühjahr 1914 sah. Offenbar ist dies Stück Land nach seiner Lage und Fruchtbarkeit eines der besten, die es in Palästina gibt. Ist es nun die Gegend, in der Zarethan gelegen hat?

Die einzige Spur einer festen Ortslage, die sich dort vorfindet, ist der *tell el-mezār*. Früher pflegte man in ihm die Reste der bei Josephus mehrfach erwähnten, durch ihre Palmen berühmten Stadt Archelais zu sehen. Seit wir aber aus der Madebakarte gelernt haben, daß Archelais am *nahr el-'audschā*, also südlicher, gelegen hat, muß diese Meinung als ein Irrtum angesehen werden [2]. Mit Recht hat schon 1881 J. GILDEMEISTER [3] darauf hingewiesen, daß der jetzige Name der Ebene *karāwā* auf die von Josephus einige Male erwähnte Stadt *Κορέαι* zurückgeht (Ant. XIV 3 4; Bj I 6 5; IV 8 1). Der *tell el-*

1) a. a. O. S. 235. *Memoirs* II, S. 402.

2) Vgl. GUTHE, Mitt. und Nachr. des DPV 1911, S. 65 ff.

3) ZDPV Bd. IV (1881), S. 245 f.

mezār birgt demnach die Reste dieser Stadt. Dies Ergebnis hindert keineswegs daran, Zarethan ebenfalls in diesem Tell zu suchen. Wir wissen ja durch die Ausgrabungen auch in Palästina, daß ein und derselbe Schutthügel die Reste mehrerer Städte bedeckt. Ich erinnere an *tell el-ḥesī*, *tell dschezer*, *tell el-mutesellim* u. a. Ferner sehe ich in *Κορέαι*, da der Name griechisch zu sein scheint, den griechischen Ort, der in der Zeit des Städte gründenden Hellenismus hier erbaut worden ist, und betrachte Zarethan als seinen kanaanitischen oder israelitischen Vorgänger. Ich nehme daher an, daß die Reste von Zarethan in den unteren Schichten, die Reste von *Κορέαι* in den oberen Schichten des *tell el-mezār* verborgen sind. Diese Annahme paßt zu den Hinweisen, die sich uns aus dem AT ergeben haben: westlich vom Jordan, in der Nähe von Bethsean, unweit der Furt von Adama, Sukkot etwa gegenüber. Bethsean, das heutige *bēsān*, ist eine kleine Tagereise vom *wādi fār'a* entfernt; vom *tell el-mezār* nach *ed-dāmije* beträgt der Weg etwa 6 km, und wenn man auch vom *tell el-mezār* nicht nach dem *tell dēr'alla* hinüber s e h e n kann, so läßt sich doch mit Fug und Recht sagen, daß die Furt von Adama zwischen ihnen liegt.

Mit diesem Vorschlage stimmt freilich die bereits oben Seite 3 angeführte Angabe des Talmud nicht überein. Wenn man eine Entfernung von 12 römischen Meilen = 18 km von *ed-dāmije* aus in der Luftlinie rechnet, so kommt man tief in das Bergland hinein, bis in die Gegend von *chirbet 'aṭūf*, *ṭammūn*, *bēt dedschen* und *sālim* (diese letzteren östlich von Nābulus). Das läßt sich mit der Verwendung von Zarethan 1 Kg 4 7 ff. 7 46 und Jos 3 16 nicht in Einklang bringen. Sieht man in den 18 km die wirkliche Entfernung, so daß man die Krümmungen der Wege mit in Anschlag bringt, so gelangt man, wenn man im *wādi fār'a* aufwärts mißt, etwa 3 km über *el-buṣēlije*[1] hinaus. Diese Ruinenstätte, die vielleicht noch für Zarethan in Betracht kommen könnte, obwohl sie meiner Meinung nach schon zu weit im Gebirge liegt, fügt sich also in die Angabe des Talmud auch nicht ein. Ich vermute daher, daß in der Zahl 12 ein Fehler steckt.

Der Name Zarethan hängt offenbar zusammen mit dem hebräischen Stamme צר, der mehrfach von einer Oertlichkeit in dem Sinne »enge sein« gebraucht wird, z. B. 2 Kg 6 1; Jes 49 19 f. Man darf daher bei צָרְתָן an »Enge, Schlucht, Klamm« denken. Eine solche findet sich im *wādi fār'a* da, wo er aus dem Gebirge in die Seite 4

1) Die alten Reste an dieser Stätte sind sehr gering und lassen nur auf einen unbedeutenden Ort schließen. S. GUÉRIN a. a. O. S. 251; *Memoirs* II, S. 236.

beschriebene Ebene eintritt (arabisch *nakb*). Zarethan bedeutet ursprünglich die Gegend an der Klamm, ist also eigentlich Name der Landschaft und ist später, als dort ein Ort entstand, auf diesen übertragen worden. So erklärt es sich, daß ein Ort, der selbst nicht an der Klamm liegt, doch Zarethan heißt.

Man kann von Zarethan nicht reden, ohne der Erzgießerei Salomos zu gedenken. Es sei mir daher gestattet, über diese noch einige Worte hinzuzufügen. Anfänglich war ich der Meinung, die Erzgießerei Salomos sei zwischen dem *wādi fār'a* und der *dāmije*-Furt des Jordans zu suchen, und sah mich darin bestärkt, weil die große englische Karte in dieser Gegend eine Quelle *'ain ed-dschōzele* verzeichnet. Es lag mir daher daran, ihre Lage und ihren Wasserreichtum genauer kennen zu lernen. Diese Untersuchung ließ sich mit einem Ritt nach der berühmten Jordanfurt bei *ed-dāmije* bequem verbinden.

Auf der alten, von Westen nach Osten führenden Straße reitend, hatte ich mich nur wenige Minuten von dem Lager entfernt, als ich die Spuren einer Bewässerung in den Feldern, durch die der Weg führte, wahrnahm. Bald reichte dem Pferde das Wasser bis ans Knie; doch trug es mich, freilich unter einigen Ausbrüchen der Unruhe, sicher hindurch. Als es seinen Fuß wieder auf das Trockene setzte, befand es sich bereits auf ödem, sandigen Boden, ohne daß ich von der Quelle etwas gesehen hatte. Dieser Boden dauert an bis zum Jordan, dessen Bett hier ähnlich beschaffen ist wie bei Jericho: zwei Ufer, ein höheres und ein niedrigeres, das letztere dicht mit Tamariskengebüsch bewachsen, viel Mergelhöhen am unteren Ufer nordwärts bis zum *nahr ez-zerḳā*.

Das Wasser des Jordans war schon in die unteren Ufer zurückgegangen, die Furt jedoch noch nicht gangbar. Deshalb mußte ein altes Fährboot, eine *schachtūra*, die Lasten des Verkehrs tragen. Die Ueberfahrt kostete für die Person 4 Metalliks. Meine einheimischen Begleiter zeigten einige Scheu vor der *schachtūra*; doch da der Dragoman den Tapferen spielte, so unterdrückte auch der Ḥaddschi aus Nābulus seine Sorgen. Aber nach der Rückkehr merkte man ihnen die lebhafte Freude über den glücklichen Ausgang der ersten Wasserfahrt, die sie in ihrem Leben gemacht hatten, sehr deutlich an.

Ein kurzer Marsch von 7 Minuten brachte uns auf den Gipfel des *tell ed-dāmije*. Am Jordan und nordwärts bis zum *nahr es-zerḳā*, dessen Mündung man jedoch nicht sehen konnte, stand grünes Gebüsch, aus dem die hohe Brückenruine, die jetzt auf dem Trockenen

steht, malerisch emporragte [1]. In der Nähe des Jordans war der Boden mit Gras bewachsen, weiter nach Osten hin aber gut mit Getreide und Futtergewächsen bestellt. Auf dem Tell waren einige Gräber. Kleine Scherben und Glasstücke lagen zwischen dem niedrigen Grase. Andere alte Reste waren auf der Oberfläche nicht zu entdecken. Der runde, nicht steile Teil erhebt sich nach meiner Schätzung reichlich 10 m über seine Umgebung.

In knapp drei Viertelstunden legten wir den Weg nach unserem Lager zurück. Auch jetzt vermochte niemand von uns den Ursprung des Wassers zu entdecken. Ein Vergleich mit der großen englischen Karte Blatt XV gab mir erst die Aufklärung: wir waren durch das Wasser der *'ain ed-dschōzele* geritten, die in der kleinen Senkung des Bodens, wo das Wasser am tiefsten stand, westlich vom Wege hervortritt und bei reichlichem Zufluß des Grundwassers das Land überschwemmt. Sie ist jedoch zu schwach, um sich ein Bett durch den Boden zu brechen, und wird im Hochsommer nur spärlich fließen, wahrscheinlich ganz versiegen. Eine Untersuchung der Quelle war also damals, am 20. März 1914, ausgeschlossen. Doch genügte das, was ich gesehen hatte, um die Ansetzung der Erzgießerei Salomos in dieser Gegend zu widerraten. Die Quelle reichte für den Bedarf der Gießerei und für die dabei beschäftigen Menschen offenbar nicht aus. Das Hochwasser des Jordans konnte in besonders regenreichen Jahren die Arbeit gefährden. Eine leichte und sichere Verbindung mit den großen Verkehrsstraßen des Landes fehlte dieser Gegend; im Winter ist auch jede Ueberschreitung des Jordans unmöglich.

Dagegen entspricht der Platz unserer Zelte neben dem *tell el-machrūk* allen Anforderungen, die für die Gießerei Salomos in Betracht kommen. Wasser für den Betrieb und für die darin beschäftigten Arbeiter gibt es hier reichlich das ganze Jahr hindurch, und Hiram wird nicht nur ein Jahr, sondern mehrere Jahre lang für Salomo gearbeitet haben. Der *wādi fār'a* ist nur wenige Minuten entfernt, und gewiß hat man damals schon Sorge getragen, das Wasser durch eine Leitung dem Platze unmittelbar zuzuführen, so daß man es haben konnte, wo man wollte, wie es noch heute in gewissem Grade der Fall ist. Der alte Weg von Süden nach Norden führt dicht an dieser Stelle vorbei. Von besonderer Wichtigkeit war die Verbindung nach Westen durch den *wādi fār'a* auf das Bergland. Salomo

1) Vgl. die Abbildung der Brücke nach einer Photographie Dr. G. SCHUMACHERS in Mitt. und Nachr. des DPV 1899, S. 34.

wird für diesen Zweck eine neue Straße haben bauen lassen, und ich erkenne in den senkrechten Behauungen des Felsens, die ich S. 8 erwähnt habe, die Spuren dieser Arbeit. Diese Straße verlief also an der Nordseite der Ebene; in späterer Zeit ist der Verkehr an die Südseite der Ebene verlegt worden, wie die noch heute vorhandenen Reste der Römerstraße bezeugen (vgl. S. 8). Zugleich läßt sich dieser Platz gut mit den Angaben 1 Kg 7 46 in Einklang bringen. Er liegt noch innerhalb des Jordankreises, wenn auch an seiner Grenze; denn die nördlich angrenzende Uferlandschaft, die dürr, steinig und von vielen Wasserbetten durchschnitten ist, wird man nicht mehr zum »Kikkar« zu rechnen haben. Die Furt von Adam ist 3 km entfernt (S. 11). Endlich liegt der Platz beim *tell el-machrūk*, wie ein Blick auf die Karte zeigt, zwischen Sukkot und der oben für Zarethan angenommenen Stätte.

Nachtrag. Während der Korrektur erhalte ich Kenntnis von dem Aufsatze Prof. W. F. Albright's in Jerusalem: The administrative divisions of Israel and Iudah im Iournal of the Palestine Oriental Society V (1925), 17 ff. Albright sucht dort S. 33 Zarethan östlich vom Jordan, etwa in dem *tell slēchāt* nördlich vom *wādi kafrindschi*. Die Leser werden aus dem Obigen entnehmen, daß ich diesen Versuch für unrichtig halte.

Edom im Urteil der Propheten.

Von

Max Haller.

Die Beurteilung Edoms im Alten Testament ist eine zwiespältige; einerseits eine sympathische, anderseits eine nicht nur feindselige, sondern gradezu gehässige, wie sie in dieser Schärfe nur noch gegen Babel und etwa die Philister geübt wird (vgl. Ps 137 7–9; Jes 14 30 f.; Sach 9 5 f.). Und zwar lassen sich Belege für beide Betrachtungsweisen in älteren wie in jüngsten at.lichen Schriften nachweisen. Auch bei Jesus Sirach findet sich die Drohung gegen Edom verbunden mit derjenigen gegen die Philister und die samaritanische Gemeinde (Sir 50 25) [1], wogegen das zur selben Literaturgattung gehörige Hiobbuch keinen Edomiterhaß kennt (s. u.). Umgekehrt stehen sich gegenüber Gen 25 20 ff. (J) und Num 20 18 ff. (JE).

In der Sage herrscht zwar im allgemeinen die wohlwollende vor, wie denn auch die letztgenannte Stelle die Weigerung der Edomiter, den Israeliten den Durchzug durch ihr Gebiet zu gestatten, einfach registriert, ohne den Gegner deswegen zu bedrohen oder zu schelten. — Esau wird wohl als Tölpel dargestellt, der um des flüchtigen sinnlichen Genusses willen Erstgeburt (Gen 25 29–34) und Segen (Gen 27 1–40) gedankenlos verscherzt, aber doch als der ältere Bruder Jakobs bezeichnet, dem dieser sein Erstgeburtsrecht durch besondere List erst noch abgewinnen muß. Ja, Esau-Edom ist sogar Isaaks bevorzugtes Kind, nicht Jakob. Die Schilderung der Ueberlistung des Jägers durch den Hirten ist durchaus humoristisch, im Ton gutmütigen Spottes gehalten [2]. Die Sympathie der ursprünglichen Hörer war zwar ohne Bedenken auf der Seite Jakobs; aber von Haß gegen Edom kann man nicht sprechen (entgegen GESENIUS und vielen ältern). Tragische Accente klingen erst in der stark novellistisch bearbeiteten Erzählung vom Segen über Esau an (Gen 27 35 ff. 39—45). Völlig sympathisch tritt Esau uns entgegen in der Versöhnungsszene (Gen 33), die freilich so stark novellistisch ausgestaltet wurde, daß der ursprüngliche Charakter einer Stammes-

1) l. mit BUHL statt *Σαμαρείας* vielmehr *Σηείρ*.

2) Vgl. GUNKEL, Genesis³, S. 297 f.

sage sozusagen ganz verloren gegangen ist. Man vergleiche damit die höchst ehrenrührige Sage von der Entstehung Moabs und Ammons, wo von solchem halben Wohlwollen nichts zu spüren ist (Gen 19 30—38). Auch an die schroffe Gegenüberstellung der Ammoniter und Moabiter einerseits, der Edomiter »die man nicht verabscheuen soll« (und der Aegypter) anderseits im Deuteronomium (23 4—8) darf hier erinnert werden. Ueberdies wiegt ebenfalls gegenüber Amalekitern (Ex 17 8—16) und Amoritern (Num 21 21—31) die schärfere Tonart vor.

Hervorgehoben wird auch in der ganzen at.lichen Ueberlieferung die W e i s h e i t der Edomiter, von Bileam an, den der Elohist (Num 23 7) aus Edom kommen läßt[1], bis zu Eliphas von Theman, Hiobs Freund und Bestreiter (Hi 2 11); ja, man darf wohl die ganze Hiobsage aus Edom herleiten (s. DUHM zu Hi 1 1). Auch Obadja v. 8 und Jer 49 7 ist von den Weisen Edoms die Rede, und auch I Kg 5 10 darf man bei den בְּנֵי קֶדֶם wohl an die Edomiter denken. Ob diese Weisheit religiösen Charakter hatte und mit dem Gotte der Edomiter, Kos oder Kosa, in irgendwelcher Beziehung stand, wie ORELLI[2] haben will, sei dahingestellt. Ursprünglichen Jahwismus darf man trotz der Bileamgeschichte (Num 22 8 13 u. a.) nicht vermuten. Immerhin ist seltsam, daß das Gebirge Seïr, der Wohnsitz Edoms, auch zu den ältesten Wohnsitzen Jahwes gehört (Jud 5 4); dies wird um so seltsamer, wenn man mit BUDDE in v. 5 זֶה סִינַי als Glosse streicht.

In der G e s c h i c h t s s c h r e i b u n g tritt von dieser Sympathie wenig mehr zutage. Edom ist nach der Unterwerfung durch David (II. Sam 8 13 f.) bis zu seiner Befreiung unter Joram (II. Kg 8 20—22) ein Vasall, nachher ein politischer Gegner, wie irgendeines der Nachbarvölker Israels und Judas (II. Kg 14 7 22 II. Kg 16 6), und muß schließlich auch die Oberherrschaft der Assyrer und später der Chaldäer über sich ergehen lassen (Jer 27 3—6). Allein die Erinnerung, daß Edom der »Bruder« Jakobs ist, ist auch zur Zeit Maleachis noch nicht vergessen (Mal 1 2), und aus dem Ende des Exils stammen Sprüche, wie Jes 21 11 f. und 13 ff., in denen keinerlei Abneigung gegen Edom zutage tritt. In den Büchern Esra und Nehemia werden die Edomiter überhaupt nicht mehr erwähnt. Vielleicht sind sie zu jener Zeit, wie BUHL[3], gestützt auf Neh 2 19 6 1, vermutet,

1) l. אֲדוֹם statt אֲרָם.
2) Allgem. Rel. Gesch.[2] I, S. 277.
3) Geschichte der Edomiter, 1893, S. 79.

schon durch die vordringenden Araber aus ihrem Lande verdrängt gewesen.

Um so mehr fällt auf, wie scharf ablehnend das Urteil über Edom in den Prophetenschriften lautet, wo neben den Flüchen gegen Babel selten der gegen Edom fehlt. Unter den Drohungen, mit denen das Buch Amos beginnt, steht auch eine solche gegen Edom (Am 1 11 f.). Das abschließende Gedicht der jesajanischen Sammlung (Jes 1—39) ist gegen Edom gerichtet (Jes 34 f.). Auch unter den Heidenorakeln des Buches Jeremia (46—51) fehlt die Drohung wider Edom (Jer 49 7—22) sowenig wie bei Hesekiel, wo sie sogar in doppelter Form vorliegt (Ez 25 12—14 und Ez 35, auch Ez 32 29). Das Büchlein Obadja besteht aus einem Gedicht, dessen Spitze sich einzig gegen Edom richtet (Ob 1—15), und einer abschließenden Apokalypse (Ob 16—20), die durch Einschübe ebenfalls gegen Edom zugespitzt wurde (Ob 18^{b}f.). Maleachi leitet seine Disputation mit der Feststellung ein, daß das Schicksal Edoms das Musterbeispiel für Jahwes unauslöschlichen Haß bedeute (Mal 1 1—5), und Tritojesaja sieht den Weltenrichter von Bosra her nahen (Jes 63 1—6). So fehlt Edom in keiner der vier Gruppen von Heidenorakeln, während Ammon bei Jesaja, Tyrus bei Jeremia und Damaskus bei Hesekiel in den entsprechenden Sammlungen fehlen. Aus der Prophetie scheint der Edomiterhaß in die Dichtung überhaupt übergegangen zu sein (vgl. Threni 4 21 und Ps 137 7). Auch in dem makkabäischen Kampflied Ps 60 steht Edom im Mittelpunkt des Hasses. So ergibt sich ein völlig einheitliches Bild: Das Urteil über Edom ist in der prophetischen Literatur ein durchaus feindseliges, so daß man von einem Nationalhaß gegen Edom gesprochen hat, der sich »durch die ganze Geschichte hindurchzieht« (s. Bertholet zu Hes 35 5) und Israel im Blute liege. Wie wenig dies für die ältere Zeit zutrifft, ist oben gezeigt worden, und auch Bertholet verweist auf Dt 23 8 f. und II. Kg 3 9 ff. Es muß vielmehr von einem ganz bestimmten Augenblick in der Geschichte an eine Wendung in der Beurteilung Edoms eingetreten sein. Und zwar war dieser Zeitpunkt, wie Buhl (l. c.) sehr einleuchtend hervorgehoben hat, der Augenblick der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, bei der die Edomiter sich sehr lebhaft beteiligt haben müssen; wenigstens pflegt man die Vorwürfe Ez 35 15, Ob 10, und nicht minder Thr 4 21 und Ps 137 7, allgemein auf dieses Verhalten zu beziehen, das freilich angesichts der jahrhundertelangen Unterdrückung Edoms durch Israel nur zu verständlich war. Immerhin hat die Annahme,

daß die Edomiter sich an den Endkämpfen um Jerusalem besonders beteiligt hätten, in den Geschichtsbüchern eine einzige Stütze in II. Kg 24 2[1]. Doch lauten die Aussagen namentlich Thr 4 21 und Ps 137 7 so bestimmt, daß an der Tatsache selbst nicht zu zweifeln sein dürfte. Der Umstand, daß Edomiterorakel sich bei Amos, Jesaja und Jeremia finden, kann gegen die Ableitung des Edomiterhasses aus den Ereignissen von 586 nicht geltend gemacht werden, da sowohl Amos 1 11 f., wie die sämtlichen von Edom handelnden Stücke und Stellen im Jesajabuch heute als nachexilisch erkannt sind. Jer 49 7–22 ist, wie die sämtlichen Heidenorakel im Jeremiabuch, von Schwally[2] dem Propheten abgesprochen worden, worin diesem auch Duhm, Cornill und Giesebrecht gefolgt sind, die beiden letztgenannten freilich mit dem Vorbehalt, es möchten einzelne Trümmer echt jeremianischer Orakel in dem Abschnitt erhalten sein, z. B. grade in dem Edomiterorakel Jer 49 7–22; eine Ansicht, der sich neuerdings auch Sellin[3] angeschlossen hat. Die Entscheidung hängt davon ab, wie man sich das Verhältnis des Abschnitts zum Obadjabuch, bzw. dessen ersten 10 Versen, denkt. Der ganz besonders auch von Marti geführte Nachweis, daß Obadja den besseren und daher auch älteren Text enthalte und daß somit Jer 49 7–22 von diesem abhängig sind und nicht umgekehrt, sowie die Ansetzung Obadjas in die Zeit Maleachis scheint mir auch durch Sellins Untersuchung nicht entkräftet zu sein, dem ich in der Unterscheidung von zwei Gedichten (Ob 1–10 und 11–15) zustimme. Bleibt es bei dieser Ansetzung von Jer 49 7–22 und auch von Obadja, so können als möglicherweise vor 586 entstandene Edomiterorakel auch die beiden Stücke des Hesekielbuches nicht mehr in Betracht fallen, da namentlich Ez 35 5 ganz unverkennbar auf die Ereignisse von 586 Bezug nimmt. Weniger deutlich auch Ez 25 12. Es ergibt sich zunächst also der Schluß: ein Nationalhaß zwischen Edomitern und Israeliten oder Judäern ist vor dem Exil unbekannt. Erst eine ganz bestimmte Gruppe prophetischer Epigonen (und Psalmdichter) weiß nach dem Exil von einem solchen und begründet die betreffenden Drohungen mit dem Verhalten der Edomiter im Jahre 586.

Der bei diesem Anlaß entstandene Völkerhaß muß so stark und

1) Wo zudem erst ein אֲרָם in אֱדוֹם verwandelt werden muß (Grätz), während an sich Aram ebensogut oder besser paßt.

2) ZAW VIII S. 177–217.

3) Kleine Propheten; zu Obadja.

nachhaltig gewesen sein, daß er in die Apokalyptik überging, sodaß die Gerichtserwartung sich an den Namen Edom knüpfte: Die Weltkatastrophe beginnt mit der Vernichtung Edoms. Erster Vertreter dieser Anschauung ist Tritojesaja (Jes 63 1–6)[1]. In der Verwüstung des Edomiterlandes durch einen Beduineneinfall ums Jahr 460 fand man diese Hoffnungen wenigstens teilweise erfüllt (Ob 1–7); auch Maleachi (1 2–5) scheint auf dieses Ereignis zurückzuschauen und nicht weniger Tritojesaja, der darin freilich nur einen Anfang des größern Ereignisses, des allgemeinen Gerichtes, sah. Umgekehrt ist in der Gerichtsweissagung des Joelbuches (Jo 4 1–19) die Vernichtung Edoms der letzte Akt des eschatologischen Dramas.

Diese Einheit des auslösenden Ereignisses führt aber auf die Vermutung, es möchten die sämtlichen Drohsprüche gegen Edom auch sonst irgendwie unter sich zusammenhängen. Denn neben ihnen blieb, wie das Hiobbuch beweist, die alte freundschaftliche Beurteilungsweise auch nach dem Exil zu Recht bestehen. Der Nationalhaß müßte also von den Spätpropheten ganz besonders gepflegt worden sein; nun waren die Juden zu allen Zeiten gute Hasser und haben angetane Unbill niemals leicht vergessen, wie das Estherbuch und die Danielvisionen, ja im Grunde die ganze Apokalyptik beweisen. Allein es ist doch fraglich, ob die Mitwirkung Edoms bei der Katastrophe von 586, wobei es übrigens nicht allein dastand, genügt hätte, um eine solche Flut von Verwünschungen der verschiedensten Dichter auf sich herabzubeschwören, und zwar vom Exil bis in die Makkabäerzeit hinab, namentlich angesichts der Tatsache, daß Edom nach wie vor als »Bruder« galt. Sollten etwa diese Drohungen in einem gegenseitigen literarischen Abhängigkeitsverhältnis stehen? Dieser Gedanke liegt um so näher, als es sich bei den meisten dieser Drohungen um schriftstellerische Ergänzerarbeit zu den Prophetenschriften handelt und keineswegs um selbständige Dichtungen. Ueber das gegenseitige Verhältnis von Obadja und Jeremia 49 7–22 ist oben schon gesprochen worden. Die Frage kann nur sein, ob man mit Duhm das jüngere Gedicht mit Rücksicht auf Jer 49 11 erst in der Zeit des Johannes Hyrkan entstanden denken kann. Jedenfalls handelt es sich Jer 49 nicht um eine selbständige, durch irgendein geschichtliches Ereignis ausgelöste Drohung, sondern um eine schriftgelehrte

1) Ich halte trotz Lagarde und fast sämtlichen Neueren mit Gressmann an der Lesung מֵאֱדוֹם und מִבָּצְרָה fest, da Jes 34 mir von diesem Gedicht abhängig zu sein scheint und nicht umgekehrt (Vgl. SAT. II, 3^2, S. 129 f.).

Ergänzung in der Reihe der Heidenorakel, die nach dem Vorgang des Hesekielbuches dem Jeremiabuche eingefügt werden mußten. Allein auch mit den Edomstücken bei Hesekiel steht es nicht viel besser. Schon SMEND hat auf die Abhängigkeit von Ez 25 12–14 von Jer 49 7 f. hingewiesen. HÖLSCHER nennt dies Drohwort schablonenhaft und hält es für Ergänzung. Meinerseits halte ich Ez 25 12–14 für die, ebenfalls in Versen[1] abgefaßte Grundlage zu Ez 35[2], das an sich eine Obadja und Jerem 49 7–22 an leidenschaftlichen Drohungen, nicht aber an Gedankengehalt übertreffende Ergänzungsarbeit sein dürfte, die nun auch von JAHN und HERRMANN als sekundär erkannt ist. Nimmt man dazu noch das kurze ergänzende Drohwort Am 1 11, dessen Verwandtschaft mit Ez 35 ebenfalls SMEND betont[3], so ergibt sich, daß diese sämtlichen Drohungen gegen Edom (Ob 1—10; Jer 49 7–22; Ez 25 12 ff.; Ez 35; Amos 1 11) eine Gruppe verwandter Dichtungen bilden, deren gegenseitige Verwandtschaft auch sprachlich und literarisch nicht zu bestreiten ist. Die Annahme GUNKELS, daß die Orakel gegen die fremden Völker Jes 13—23; Jer 46—51; Hes 25—32 besonders deutliche Muster des ältesten prophetischen Stils seien, erfährt also eine beträchtliche Einschränkung, indem jedenfalls die zu der genannten Gruppe gehörenden Orakel gegen Edom sämtlich Nachahmungen alter prophetischer Gedichte sind. Ist die oben aufgestellte Reihenfolge richtig, so kann höchstens Obadja als Musterbeispiel im Sinne GUNKELS gelten.

Es scheint, daß die Ergänzer zu den Prophetenbüchern ihre Sprüche gegenseitig stark benutzten (wie ja auch anderweitig nachweisbar ist), so daß nicht nur gewisse Wendungen, sondern auch die Anschauungen vom einen auf den andern übergingen. Eine solche war offenbar auch die Drohung gegen Edom wegen seiner Haltung im Jahre 586, die ihren Ursprung bei Obadja haben und von ihm in die Bücher Jeremia, Ezechiel und Amos übergegangen sein dürfte. Der angebliche Nationalhaß Judas gegen Edom stellt sich so als ein Ergebnis der prophetischen Diaskeuase dar, die an ein einziges Prophetenwort anknüpft.

---

1) v. 14 l. וּבַחֲמָתִי יֵרָעוּ und ziehe das 1. Wort zum 2. Halbvers, wodurch ein Dreier entsteht.

2) Ez 35 3 נָטִיתִי יָדִי עָלַיִךְ || Ez 25 13 a β, auch 25 7 (gegen Ammon) und 25 16 נוֹטָה (gegen Philistäa); Ez 35 3–4 נָתַתִּיךְ חָרְבָּה || Ez 25 13b; Ez 35 6 (LXX) אֶשְׂמְתָּ || Ez 25 12 וַיֶּאְשְׁמוּ אָשׁוֹם.

3) Ez 25 15 35 5 אֵיבַת עוֹלָם || Am 1 11 עֶבְרָתוֹ שָׁמַר לָנֶצַח.

Anders steht es freilich mit den beiden Stücken aus dem Jesajabuch. Dort ist die Drohung eschatologisch gewendet, das Gericht über Edom ein Stück eines größern zukünftigen Ereignisses. Beide Gedichte gehören zusammen, indem die Apokalypse Jes 34 auf die tritojesajanische Vision wörtlich Bezug nimmt [1]. Auch MARTI weist auf die zahlreichen Reminiszenzen aus sehr späten Stücken des Jesajabuches hin und verlegt mit DUHM die Entstehungszeit von Jes 34 f. in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. Es handelt sich also um eine richtige Apokalypse, in der Edom nur eine episodische Rolle spielt. Bloß die mittleren Strophen (Jes 34 6—10) handeln von Edom. Auf seine Verschuldung wird einzig v. 8 in der Wendung רִיב צִיּוֹן Bezug genommen, was völlig wegfällt, wenn man nach BUHLS einleuchtendem Vorschlag רַב liest. Die Einleitung (v. 1—5) handelt vom Völkergericht, die unmittelbare Fortsetzung (v. 11—15) ist Umdichtung von Jes. 13 20 ff. und hat mit Edom nichts zu tun. Man sieht: was bei Tritojesaja ein großgeschautes Bild ist — der von Edom her zum Weltgericht nahende Keltertreter Jahwe — das wirkt hier in der Art nach, daß in ein Gemälde der letzten Zeit am Anfang ein paar Drohworte gegen Edom eingeflochten werden. Aehnlich auch Joel 4 19 und Amos 9 12: Wenn vom Endgericht die Rede ist, muß auch Edom genannt werden. Von einem wirklichen auf die Erlebnisse von 586 begründeten Völkerhaß ist dabei gar nicht mehr die Rede.

Wie ist nun aber — das bleibt zu fragen — die Verbindung der Edomiterdrohung mit der allgemein eschatologischen Hoffnung zu erklären? Warum beginnt das Gericht mit Edom und nicht mit Moab oder Ammon? Dies dürfte bei Tritojesaja ohne weiteres verständlich sein. Er ist Zeitgenosse Maleachis und Obadjas und hat somit die von diesen zur Grundlage ihrer Sprüche über Edom gemachte Vertreibung dieses Volkes aus seinen Sitzen miterlebt. Sie wächst sich ihm genau so zur Weltgerichtsvision aus, wie die Wirren im Perserreich ums Jahr 520 dem Sacharja seine Nachtgesichte eingegeben haben (Sach 1 7 ff.). Es wäre an sich nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser von Jes 34 f., der Jes 63 1—6 vor sich hatte, sich einfach an dies Vorbild gehalten hätte. Allein auch Joel 4 19 und überdies Jes 11 14 nennen Edom in Verbindung mit dem Völkergericht, aber in völlig anderem Zusammenhang als Jes 34 6 ff., ja, SELLIN weist nach, daß in der Apokalypse, in der uns das Gedicht

1) Jes 34 8 יום נקם und שְׁנַת שִׁלּוּמִים || Jes 63 4 יום נקם und שְׁנַת גְּאוּלַי, dort unvermittelt und verschärft, hier in den Zusammenhang organisch eingebaut.

Obadjas erhalten ist (Ob 16—20), wie dasjenige Joels in einer ähnlichen, die Beziehung auf Edom ausdrücklich nachgetragen wurde (v. 18b f.), alles ohne Beziehung zu Jes 63 1—6. Endlich wäre noch an Dan 11 41 zu erinnern, wo von den Edomitern gesagt wird, daß sie von dem Judenverfolger Antiochus IV. ausdrücklich verschont werden, zur »Zeit des Endes« (v. 40). Es muß also zur Zeit, da diese Apokalypsen entstanden sind, d. h. im griechischen und makkabäischen Zeitalter, einen Grund gegeben haben, weshalb die Juden den Edomitern besonders gram waren. Edom muß ein besonders gefährlicher Gegner Judas gewesen sein, eben in der Zeit, da die sterbende Prophetie in die Apokalyptik überging, so daß es sogar in einem Atemzug mit Aegypten genannt wird (Jo 4 19).

Da wird man denn gerne sich dessen erinnern, daß im persischen Zeitalter von Süden her das Arabertum ebenso unaufhaltsam gegen das judäische Gebirge vorrückte, wie das Aramäertum von Norden. Durch diesen Vorgang, der um 312 vor Chr. schon so weit fortgeschritten war, daß nach Diodor Petra Hauptstadt des Nabatäerreiches ist, wurde Edom soweit nach Norden gedrängt, daß Hebron um 160 vor Chr. in edomitischen Händen ist und Judas Makkabäus sich genötigt sieht, gegen die Edomiter zu kämpfen (I. Makk 5 65 ff.). Wieweit diese selbst zu Nabatäern, d. h. Arabern geworden waren [1], ist dabei ohne Belang. Auffallend ist bloß, daß eben in dem Zeitpunkt, da die apokalyptische Schriftstellerei blühte, die Kämpfe mit »Edom« begannen, die zunächst mit der Unterwerfung des Volkes durch Johannes Hyrkan (128 v. Chr.) enden sollten. In jenem Zeitabschnitt zwischen Judas Makkabäus und Johannes Hyrkan kann somit wohl ein Nationalhaß entstanden sein, wie ihn die Apokalyptiker voraussetzen.

Vielleicht aber muß man noch einen Schritt weiter gehen. Das Weltgericht ergeht über die Weltmacht. Eine solche waren nun freilich die Edomiter nicht; aber ebensowenig die Araber, heißen sie nun Nabatäer oder Idunäer, wohl aber andere Zeitgenossen der Apokalyptiker. Solche in Drohsprüchen gradezu zu nennen, verbot die einfache Klugheit. Deswegen wird auch das Seleuzidenreich im AT. oft unter dem Decknamen Assur genannt (z. B. Jes 19 23). Diese Vorsicht übten die Juden schon seit Deuterojesaja, dessen Drohungen wider Babel häufig in Kyrosverheißungen gehüllt sind. So ist es ja auch auffallend, wie völlig das Dasein eines persischen Staates

1) S. Hölscher, Palästina in persischer Zeit S. 19 ff.

in den Schriften der nachexilischen Propheten verschwiegen wird (z. B. Sach 6 8 u. a.). Nicht einmal der Name der Perser findet sich im ganzen Prophetenkanon, mit einziger Ausnahme von Ez 27 10 und 38 5. Man hat vermutet, daß mit Elam (Jer 49 34) Persien gemeint sein könnte, ja, vielleicht sogar das Partherreich (Duhm); vgl. auch Jes 21 2. Sollte etwa von dem »Erbfeind« der Juden im eschatologischen Schema, den Edomitern, etwas ähnliches gelten? Bekanntlich ist im Spätjudentum Edom der Geheimname für das römische Weltreich [1]. Sollten die Schriftgelehrten etwa in diesem Punkte die Apokalyptiker besser verstanden haben als wir heute? Die seltsame Zusammenstellung von Edom und Aegypten Joel 4 19 würde dann verständlich. Man hat vermutet, daß die Wendung מֵחָמָס בְּנֵי יְהוּדָה auf Judenverfolgungen in der ägyptischen Diaspora ziele. In Edom, das an dieser Stelle neben Aegypten genannt wird, gab es solche wohl nicht, wohl aber im Römerreich. Wurden doch schon 139 v. Chr. Juden wegen allzu eifriger Proselytenmacherei aus der Stadt Rom selbst verwiesen (Bertholet, Stellung der Israeliten usw. zu den Heiden, 227 f.), trotz der sonst für diese Epoche charakteristischen Freundschaft zwischen Rom und Jerusalem. Es wäre denkbar, daß den Apokalyptikern irgendwelche uns unbekannte Vorkommnisse dieser Art Anlaß zu Drohungen auch gegen diese neueste Weltmacht gegeben hätten, die sie unter dem Schleier von Edomiterdrohungen nach dem Vorbild von Jes 63 1–6 verbargen.

1) Z. B. Bammidbar rabba c. 14 und Debarim r. c. 1.

Understandest thou what thou readest?[1]

By
Paul Haupt.

Final Victory of the Maccabees.

(Is. 52, 13—53, 12).

i 52, 13 Behold,[2] my Servants[3] will prosper,[4] αβγδ
they will rise and be very ε exalted.[5] ζ
14 Just as men were disgusted with them,[6]
so will many in them take delight.[7]
While they are ragged and unlordly,[8] η
and their aspect is unmanlike,
15 Many[9] will dote on them,
the kings will be dumfounded,[9]
When they see what they never were told
and perceive what they never heard.[10]

ii 53, 1 Who gave credence to the rumor about them,
and to whom was their power revealed?[11]
2 They grew up like a sucker[12] aforetime,
a sprout from a root in dry ground.[12]
They have no form nor splendor, ι
no looks to awaken admiration:[13]
3 Despised and forsaken of men,[14]
suffering pains, afflicted with[15] misery;[16]
Like one from who men hide their face,[17]
and contemned; we did not esteem them.[18]

iii 7 They were tyrannized and oppressed,
but they did not open their mouth,[19]
Like a sheep that is led to the slaughter[20]
or a ewe[21] before her shearers.[22] κ
8 From durance λ to death they were led,[23]
but who gave heed to their fate?[24]
9 μ They were given a burial like felons,
a resting-place like robbers,[25]
Although they had done no wrong,[26]
nor was fraud ever found in their mouth.[27]

iv 4 Yet they had to bear the miseries[ν]
and the sufferings we inflicted on them,[28] ξ
Whilst wé esteemed them stricken,
smitten of God,[29] οπ and afflicted.
5 It is our fault that they are mangled,[30] ρσ
and our guilt that they are crushed.
Their chastisement of us was wholesome,[31]
when they beat us they brought us healing,[32]
6 Who had all gone astray like sheep [33]
and turned, every one his own way.

(α) 53, 11aα After their souls' distress they'll drink and be sated.[34]
(β) 10aβ Though they make atonement with their life-blood,
they'll raise many children and live long.[35]
(γ) 10b And the purpose of JHVH will succeed through them.[36]
(δ) 11aβ My servants are righteous,[37] through their faith[38]
they'll make many peoples righteous.[39] (ε) 52, 13 high and
(ζ) 12aβ Forasmuch as they poured out their life-blood,
and were regarded as rebels,[40]
12aα I'll give them a share 'mong the great,[41]
and let them take spoil with the mighty.[42]
(η) 52, 14 in their appearance (ϑ) 15 nations
(ι) 53, 2 that we should regard them [44]
(κ) 7 that is dumb; *they did not open their mouth*[43] (λ) 8 after judgment
(μ) when they were cut off from the land of the living[45]
(ν) 12bα that is, they bore the sins of many[46] (ξ) 11b they[47] carried their[48] guilt
(ο) 10aα JHVH purposed to crush and afflict them.
(π) 6b JHVH laid upon them[47] the guilt of us all.[48]
(ρ) 8bβ Through our people's[48] fault they[47] were stricken to death.[49]
(σ) 12bβ Or for our people's[48] fault they[47] were hit[50]

Explanatory Notes.

(1) When the eunuch, who had charge of all the treasure of the queen of the Ethiopians, was reading, in his carriage on the road from Jerusalem to Gaza, the passage Is. 53, 7. 8, Philip, the evangelist, asked him (Acts 8, 32): *Understandest thou what thou readest?* We may imitate the paronomasia in 𝔊 Ἀρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; (𝔍 *putesne intelligis quae legis?*) * by rendering: *Canst thou make use of what thou perusest?* We have now plenty of guides, but they do not show us the proper way.

---

* For the abbreviations see *The American Journal of Philology*, vol. 43, p. 238, n. 2: cf. *Journal of Biblical Literature*, vol. 38, p. 142, n. 2 and the list on the inside of the back cover of the parts of the new series of the *Zeitschrift für Assyriologie*, also pp. xi-xiii of the 17th edition of Gesenius' *Hebr. Handwörterbuch*.

The term *lamb* of God (John 1, 29. 36) is not justified, although 𝔊𝔍 substitute for *ewe* in Is. 53, 7: *lamb* (*ἀμνός, agnus*) which is the meaning of the Hebrew word for *ewe* in Arabic (HOMMEL, *Säugetiere* 239). *Surely, he has borne our griefs* (lit. *sicknesses*) in Is. 53, 4 (LUTHER: *Fürwahr, er trug unsere Krankheit*) cannot mean: *He took away our sicknesses*, healing all that were sick (Matt. 8, 17). Nor is the interpretation correct that he endured the miseries (*cf.* Jer. 6, 7; 10, 19; Eccl. 5, 16; 6, 2) which we ought to have suffered (1 Pet. 2, 24; Heb. 9, 28). There is no reference to vicarious atonement (AJP 45, 248) in this poem, although 𝔗 has in v. 4: *Then for our sins he* (the Messiah) *will pray, and our iniquities will be forgiven for his sake*, and in v. 6: *But it was the Lord's pleasure* (= will, wish) *to forgive the sins of all of us for his sake.* The phrase *our griefs* denotes *the miseries we inflicted on him.* Lat. *injuria nostra* may mean both *the wrong done to us* and *the wrong done by us*, and *crimen meum* may signify *the charge* (accusation) *preferred against me* or *the charge preferred by me.* In the same way, *amor parentum* may denote both *parental love* (genetivus subjectivus) and *filial love* (genetivus objectivus).

(2) In the first pentastich the patriotic poet introduces an oracle of JHVH (*cf.* Pss. 2, 7; 50, 7; 60, 8; 68, 23; 89, 20; 110, 1) while in ii-iv proselytes (*cf.* Est. 8, 17; Judith 14, 10; 2 Mac. 9, 17; Is. 56, 6; Pss. 118, 4; Acts 10, 22; 13, 16. 26; GJV⁴ 3, 167) and repentant Hellenizers (*cf.* n. 33) speak.

(3) The Hebrew has the singular, *my Servant*, which does not refer to the Jewish Messiah, or to Jesus Christ, or Eleazar in 2 Mac. 6, 18, or the author (*cf.* Acts 8, 34) of the poem, or Israel, or the prophets of Israel, but is a collective term for the faithful Jews at the beginning (*c.* 170 B. C.) of the Maccabean period (JAOS 44, 157[i]). Several Jewish interpreters explain the Servant of JHVH as a designation of the *righteous* (*cf.* gloss *δ*) *i. e.* orthodox Jews; see pp. 37. 117. 275. 314. 564 of PUSEY's book on Is. 53 (*cf.* LAGARDE, *Symmicta* 2, 13) and PAULUS' view quoted in GESENIUS' *Jesaia* 2, 169. In Hebrew poetry the Jewish nation is often (AJSL 21, 134[s]; 23, 258[s]; 26, 20[i]) described as an individual (*cf.* Uncle Sam, John Bull, Cousin Michel). Isaiah (1, 5. 6) says of the Jewish nation, in his arraignment of Judah when Sennacherib besieged Jerusalem (701 B. C.):

> The head is all sick, the heart is all faint,
> From top to toe there is no sound spot.

Contrast OLZ 25, 173; 27, 83.

(4) They will be prosperous and successful (*cf.* 1 Mac. 2, 64; 11, 51; 14, 8. 12).

(5) *Cf.* 1 Mac. 5, 63; 11, 51; 14, 10. In the pæan glorifying Simon's triumphant entrance in the Acra of Jerusalem (May, 142 B. C.) the Maccabean poet says (Ps. 118, 22; *cf.* ZAT 35, 103[i]):

> The stone which the builders rejected is become the capital of the column

or *the key of the arch* (lit. *the head of the corner*). After the death of Judas Maccabæus (161 B. C.) the Syrian kings and pretenders depended on the support of the Maccabees (GJV⁴ 1, 227): they held the balance of power; Judah was the most important factor in the politics of Syria.

(6) Lit. *shuddered at them.* This does not refer to the strong feeling of aversion and contempt which the Greeks and Romans, &c. entertained toward the Jews (GJV⁴ 3, 154) but to the attitude of the aristocratic Hellenizers toward the Maccabees. *Cf.* n. 14.

(7) *Cf.* 1 Mac. 5, 63. Many Hellenizers repented (*cf.* n. 33) and shed their blood for the Jewish cause.

(8) Lit. *ragged* (away) *from a* (gentle)*man*. At the beginning of the revolt against Antiochus Epiphanes the Maccabees lived like wild beasts (2 Mac. 5, 27; 10, 6) in the mountains and in the wilderness (1 Mac. 2, 28. 29; 9, 24. 33. 62): so they may have looked like raggamuffins and tatterdemalions. The Seleucid armies, on the other hand, were distinguished by their external magnificence (EB^{11} 17, 229^{ai}; *cf.* 1 Mac. 6, 39; Polyb. 31, 3). The lords of the Syrian king and the aristocratic Hellenizers (who correspond to the Loyalists at the time of the American War of Independence, while the Syrian commanders Apollonius, Gorgias, Lysias, Nicanor, Bacchides may be compared to the British generals Gage, Howe, Clinton, Burgoyne, Cornwallis; cf. JHUC 325, 48) probably regarded the Maccabees as *Lumpenpack*. The nucleus of the American forces which won the American War of Independence was an irregular body. After the sufferings of the American army from cold, starvation, and sickness at Valley Forge (*c.* 20 m NW of Philadelphia) during the winter 1777/8, a good many soldiers looked not only *unlordly*, but *unmanlike* (just short of human) while the British regulars were trim and spruce. Washington said, the men had been left to perish by inches with cold and nakedness. For the most part the soldiers bore their sufferings with heroic fortitude. It was said during the last year of the war that, if the war was continued through the winter, the British troops would be scared at the sight of the Americans, for, as they had never fought with naked men, the novelty of it would terrify them (quoted in the program of D. W. GRIFFITH's film *America*). JOSEPH HERGESHEIMER, *Balisand*, VI (SEP, Aug. 30'24 p. 97^{bm}) says of the Americans at Valley Forge that their bodies were more naked than clothed in rags that had never even been uniforms. At Lexington (Apr. 19, 1775) there were 77 Americans against 800 British. At Beth-horon (166 B. C.) where the Maccabees defeated the Syrian army strengthened by numerous Hellenizers, Judas Maccabæus had but a few men (1 Mac. 3, 16). At Beth-sura (165 B. C.) there were 10,000 Maccabees against 65,000 Syrians including 5,000 horse (1 Mac. 4, 29).

(9) Lit. *will shut their mouth*, i. e. *they will be speechless* from terror and astonishment; *cf.* 1 Mac. 6, 8; also 2, 48; 3, 7. 26; 10, 15; 11, 5; 12, 13; 14, 13; 2 Mac. 9, 3.

(10) The wonderful victories of the Maccabees (1 Mac. 3, 26; 2 Mac. 8, 7).

(11) Who would have believed that Judas Maccabæus with a few thousand irregulars had defeated large Syrian armies?

(12) Lat. *propagulum*, i. e. *a sprout from the root* near or at a distance from the trunk or an adventitious shoot from the body or a branch of the tree (CD). The ancestors of the Jews were Edomite semi-nomadic sheepmen in the steppe region S of Beer-sheba (JBL 36, 96^{i}; AJP 45, 51). David was an Edomite Rob Roy (JHUC 316, 8^{i}). Also Hellas and Italia mean *pasture-land* (AJP 45, 254). The Hebrew name (*Negeb*) of the steppe region between Beer-sheba and Kadesh-barnea, which in comparison with Judea is barren and waterless, means *dry* (*cf.* Arab. *jâffa* = *ʿâbisa*; the *b* in Hebrew is due to partial assimilation).

(13) Lit. *that we should desire them*, find them desirable. The followers of Judas Maccabæus belonged to the lower classes. A good many of them may have been rough diamonds. *Cf.* n. 18.

(14) This does not refer to the hatred and contempt which the Greeks, Romans, Syrians, &c. felt for the *taeterrima gens* (see n. 6) but to the attitude of the Syrians (2 Mac. 8, 35) and the aristocratic Hellenizers (1 Mac. 9, 26). The term for *man* is the same which has been explained as *gentleman* in n. 8.

(15) Lit. *a man of pains and feeling* (experiencing) *misery*. The same expressions

for *pains* (or *sufferings*) and *misery* are used at the beginning of iv; therefore iv appears in the received text after ii (note also *esteem* in vv. 3 and 4). The combination of γ and o in v. 10 (*purpose*) and the addition of π to v. 6 (*all of us*) may be explained in the same way.

(16) They suffered a great deal, not only at the hands of the Syrians, but also at the hands of the aristocratic Hellenizers, *e. g.* Alcimus (1 Mac. 7, 5. 23; *cf.* also 9, 26; 2 Mac. 4, 47; 5, 6; 13, 3; 14, 3). Ps. 55, 14 is addressed to Alcimus (in v. 20 read *ḥăsîḏût* for *ḥălîpôt*). *Cf.* n. 28. For Alcimus see also JBL 38, 161.

(17) They were not regarded with favor and found no sympathy. For the Hebrew phrase *to hide the face* = to be unfavorably disposed *cf.* Deut. 31, 17. 18; 32, 20; Jer. 33, 4; Ez. 39, 23. 24; Pss. 13, 2; 22, 25; 27, 9; 44, 25; 69, 18; Job 13, 24.

(18) The personal appearance of the Maccabees was not of a kind to command much attention and respect (*cf.* n. 13). We never thought that this poorly armed (1 Mac. 4, 6; contrast 6, 6; 2 Mac. 8, 31) rabble (*cf.* n. 8) could make head against the Syrian armies with their horsemen, elephants (1 Mac. 6, 37; 2 Mac. 11, 4; 13, 2. 15; 15, 20) and scythe-chariots (2 Mac. 13, 2) which may be compared to the modern tanks.

(19) They endured the tyranny and oppression of Antiochus Epiphanes (1 Mac. 1, 45—51. 56. 57; 2 Mac. 6, 7. 10) for several years before they raised the standard of rebellion (167 B. C.). In Maccabean poems (*e. g.* in the hymn inserted in Luke 1, 47—55; see the restoration of the Hebrew originals of the *Magnificat* and *Benedictus* in AJP 40, 65. 73; cf. *Monist* 29, 303. 305) the faithful Jews during the Syrian persecution are often called the *oppressed* (Hebr. *'ănîḏîm* or *'ănûḏîm*, not *'ănaṿîm*; see AJP 40, 65^{i}) for which AV generally has *afflicted* or *poor* (LUTHER: *elend* or *arm*). WELLHAUSEN rendered in Pss. 10, 2. 9; 14, 6: *godly*, in Ps. 68, 11: *pious*; but in Ps. 82, 3 he has *oppressed*; AT^{4} in Ps. 18, 28, correctly, *gedrückt*.

(20) Many Jews, men, women, and children, were massacred (1 Mac. 1, 24. 30. 37. 60; 2, 9; 7, 19; 2 Mac. 5, 6. 13. 26; 8, 4). In the beginning they allowed themselves to be slaughtered rather than profane the sabbath by fighting (1 Mac. 2, 34—38; 2 Mac. 6, 11).

(21) Not *lamb* (see n. 1). The ewe is more gentle than the ram. *Ewe* is the Lat. *ovis* (fem.) = Gr. *οἶς* which is often used for *ewe*.

(22) The Jews silently submitted to being *fleeced* and *shorn* by the Syrian king and his collectors as well as the Hellenizers (1 Mac. 1, 29. 31; 2 Mac. 4, 39). Antiochus Epiphanes robbed Jerusalem and the Temple (1 Mac. 1, 20—24; 2, 9; 2 Mac. 5, 16. 21).

(23) Antiochus Epiphanes had given orders (1 Mac. 1, 41—51) that Jewish rites should cease, and heathen customs be observed under pain of death. Copies of the Law were searched for and destroyed; women with their babes they had circumcised were hurled headlong from the city wall (DB 3, 181^{b}). *Cf.* the explanation of Ps. 137, 9 in OLZ 10, 66. For the Syrian *sleuths* (Pss. 22, 17; 68, 24) see AJSL 23, 232^{m}. Many Jews were imprisoned and afterwards executed.

(24) No European power interfered with the Spanish Inquisition or with the Russian pogroms (*Pur.* 43). The petition addressed by citizens of London to the Czar in behalf of his Hebrew subjects (1891) was handed back to the Lord Mayor by the Russian Ambassador. The Romans checked Antiochus Epiphanes (*ἐνταῦθα βουλεύου*) in Egypt (168 B. C.) but they did not help the Maccabees, although they were their allies; the letter which is said to have been sent from Rome to Demetrius I in 161 B. C. (1 Mac. 8, 31; *cf.* also 2 Mac. 11, 34) had no effect.

(25) Lit. *he* (see n. 3) *was given his tomb with felons* (contrast Matt. 27, 60; Mark 15, 46; Luk. 23, 53; John 19, 41). For *with* = *like* cf. Eccl. 2, 16 (according to EWALD, *ăt* in Eccl. 2, 12 = *'im* in Eccl. 2, 16; 7, 11) and Gen. 4, 1: *I have produced a man with* (i. e. *as well as*) *J.* (AJP 45, 251). *Cf.* also nn. 40. 42. Many of the faithful Jews were left unburied to be devoured by birds and wild beasts; see 2 Mac. 9, 15; 5, 10; 1 Mac. 7, 17; Ps. 79, 2; Tob. 1, 17; *cf.* also 2 Mac. 13, 7 and Jer. 22, 19 (DB 1, 332b^{m}; EB 1041).

(26) Their only crime was their refusal to abandon their ancestral religion and adopt Hellenic customs (*cf.* 1 Mac. 6, 59).

(27) The Jews were faithful to their word; they refused *e. g.* the tempting offers made by Demetrius I and stood by Alexander Balas (1 Mac. 10, 47). The Syrians, on the other hand, and the Hellenizers who abetted them, were often perfidious and treacherous (1 Mac. 1, 30; 6, 62; 7, 10. 16. 18. 27; 11, 53; 13, 17. 20; 15, 27; 2 Mac. 4, 34; 12, 3; 14, 29; 15, 10).

(28) For *our miseries* and *our sufferings* = *the miseries and sufferings we* (cf. n. 16) *inflicted on them* see n. 1.

(29) The Syrian persecution was regarded as divine punishment for the sins of the Jewish people (2 Mac. 5, 17; 6, 12—16; 7, 18. 33. 38; 8, 5; 1 Mac. 1, 64; 3, 8; *cf.* PAPS 60, 76 and the Maccabean passage Is. 57, 17 in AT^{4}). But the Syrians went too far (*cf.* Zech. 1, 15). Many Jews had abandoned their ancestral religion and adopted Hellenic customs (1 Mac. 1, 11. 43. 52; 2, 16).

(30) Lit. *he* (see n. 3) *was mangled through our fault.* HUGO GROTIUS (1644) remarked *ad* v. 5: *In Hebræo*: *At vero ipse vulneratus (id est, male tractatus est) nostro crimine. In nobis culpa fuit, non in ipso.* Judah was crushed and ruined during the Syrian persecution (1 Mac. 3, 29. 43. 45; 4, 38; 7, 22; 9, 27) and many faithful Jews were mangled; in some cases their tongues were cut out, their heads scalped, their hands and feet chopped off, whereupon the mutilated body was fried in a pan (2 Mac. 7, 4. 5). The verb used in the present passage means *to pierce*, cut into, disfigure by cutting, mangle, mutilate. It is used especially of the mutilation and desecration of a dead body, although in Gen. 34, 27 it corresponds to the Horatian (*Sat.* 1, 9, 70) *curtus* (*cf.* GJV^{4} 1, 677). The bodies of Tiâmat (JAOS 38, 29^{i}) and Rahab, also Saul, Nicanor, Cicero, Coligny, Cromwell were mutilated and desecrated as were also the faithful Jews in Ps. 79, 2. 3; 1 Mac. 7, 17. 19; 2 Mac. 9, 15; Tob. 1, 17; *cf.* also Deut. 21, 1; 1 S 31, 1. 8—10. The original meaning of the ejaculation generally mistranslated *Far be it from me!* or *God forbid!* (Heb. *ḥălîlâ-lî* †) is not *ad profanum!* (VG 464; contrast WdG 2, 74, C) or *absit!* but: (May) *desecration* (of my dead body come) *to me!* (cf. *Iliad* 16, 545; 18, 177. 180; 2 Mac. 6, 30; Suet. *Nero* 49; Caes. *B. G.* 6, 44; 8, 38: *verberibus exanimatum corpus securi ferire*). The imprecation *God do so to mg and more also!* was originally accompanied by two dramatic gestures suggestina piercing of the heart and subsequent decapitation (JBL 33, 164^{i}). It does not refer to the slaying of an animal at the taking of an oath (*cf.* Gen. 15, 10; Jer. 34, 18 and *ὅρκια πιστὰ τέμνειν* &c.).

† The doubling of the initial consonant of the second word in cases like *ḥălîlâ—lî* (or, more accurately, *ḥălîlâlî*) is due to the secondary accent on the final syllable of a word preceding an enclitic (JBL 34, 49; AJSL 26, 22^{m}). We may compare *τὸ σῶμά μου* &c. In Assyrian the second stem consonant of a verb is doubled in the present of the Qal, because the preceding vowel is accented, e. g. *isaqqal*, he weighs <*isâqal* (SFG 71; VG 570; JAOS 44, 167^{i}). Forms like *imândad*, he measures, or *inámdin* (pronounced *inándin*) he gives, show that there was a real doubling (*cf.* JAOS 41, 177^{i}).

(31) Lit. *his* (see n. 3) *chastisement came upon us for our welfare*; it was a salutary lesson.

(32) Lit. *through his* (cf. n. 3) *stripes healing was* (given) *to us*, i. e. *we were cured*: our eyes were opened, and we saw that JHVH was the only true God, and Judaism the true religion.

(33) The *stragglers and strays* were gathered, and the repentant Hellenizers (cf. n. 7) returned to the fold (*Mic.* 44). Heathen abandoned their religions and embraced Judaism (Est. 8, 17; Mic. 4, 1. 2; Is. 2, 2. 3).

(34) After they have lived like wild beasts in the mountains and in the wilderness (see n. 8) they will have plenty to eat and drink (*cf.* the explanation of Ps. 23, 5 in AJSL 21, 136 and 1 Mac. 14, 12; Mic. 4, 4). At Beth-horon the followers of Judas Maccabæus had not eaten anything when they joined battle with the Syrians and the Hellenizers.

(35) This statement refers to the Jewish nation; individuals who lay down their life cannot raise many children and reach a ripe old age, but after the set-back to the population of Judah, caused by the Syrian persecution and the Jewish war of liberation, the birth-rate will go up, and longevity will increase.

(36) They will fulfil their divine mission and make Judaism a universal religion (Is. 42, 1. 4; 49, 6; GJV[4] 3, 163).

(37) That is, *orthodox*, observing the ceremonial, dietary laws, &c. *Cf.* the German phrases *in allen Sätteln gerecht, weidgerecht*, &c. and the title of MORITZ BUSCH's booklet, *Der gerechte und vollkommene Austernesser* (Hannover, 1878). Sokrates (Xen. *Mem.* 4, 4. 12. 18. 25) identified δίκαιος with νόμιμος. Cf. JHUC 316, 27.

(38) Lit. *knowledge* (of God). *Cf.* AJP 40, 68[i].

(39) The Maccabean conqueror John Hyrcanus and his eldest son Aristobulus judaized the Idumeans and the Itureans (prop. Assyrians) *i. e.* Galileans; see *The Aryan Ancestry of Jesus*, p. 4 (OC 23, 196).

(40) Lit. *were counted with rebels* (for *with* = *like* see n. 25). Antiochus Epiphanes regarded the refusal of the faithful Jews to abandon their ancestral religion as rebellious (1 Mac. 3, 14).

(41) Alexander Balas (150—145) and Demetrius II (145—138) gave the prototype of Mordecai in Esther (JBL 38, 159[s]) *i. e.* the Maccabee Jonathan *a share among the great*: he was made one of the King's Friends (EB[11] 17, 227[bm]) and received a purple robe and a circlet of gold (1 Mac. 10, 20. 65. 89; 11, 27. 51. 58; 14, 38). These distinctions did not confer more dignity and honor than do the vestures and insignia of some of the modern orders of knighthood (see plate preceding (EB[11] 23, 409). The King's Friends correspond approximately to the members of the English Privy Council. In SHAKESPEARES *Richard III* (3, 4, 28) Gloucester addresses Buckingham, Hastings, Stanley, Lovel and others: *My noble lords and cousins*.

(42) That is, like (see n. 25) the great powers, *e. g.* the Macedonians, Syrians, Romans (1 Mac. 1, 3. 19. 23; 6, 3; 8, 10). The Maccabees often returned with rich spoil (1 Mac. 3, 12; 4, 23; 5, 28. 35. 51; 7, 47; 9, 40; 10, 84. 87; 11, 51; 2 Mac. 8, 27; cf. AJSL 23, 229). The massacre in 1 Mac. 11, 47 is the historical nucleus of the Book of Esther (JAOS 44, 157).

(44) There may have been a trial before they were executed. The Syrian officials sometimes gave the Jews a chance to comply with the orders of the king (1 Mac 2, 18. 33; 2 Mac. 6, 21; 7, 24).

(45) Of course, they were not buried alive.

(46) The Syrian persecution was a divine punishment for the apostasy of the Hellenizers (*cf.* n. 29). The faithful Jews suffered for the sins of the numerous (1 Mac. 1, 11. 43. 52; 2, 16; 3, 15) Hellenizers.

(47) The faithful Jews. (48) The Hellenizers.

(49) Judaism seemed to be doomed to extinction; see the explanation of Jon. 2, 6—8 in AJSL 23, 257; PAPS 46, 164) and the interpretation of Ps. 16, 10 in JAOS 32, 121.

(50) A variant to *ϱ*.

Critical Notes.

(i) For *môḏ* see JBL 38, 151, n. 13.

Instead of *mišḥáṯ* read *mĕšuḥḥáq*, rubbed, worn, which means in pB Hebrew: *ragged*, tattered; *cf.* Lat. *vestem atterere, toga attrita.* BEN JONSON speaks of a *trite garment.* Also Arab. *sáḥuqa*, to be worn out, is used of a garment. 𝔗 has *šaḥqán* for 𝔐 *mĕlaḥîm*, rags, in Jer. 38, 11. This stem is a Š of *ḥq*, to rub > Arab. *ḥâqa-ɣaḥîqu*, to rub, make shiny (syn. *dálaka ɣa-mállasa*) and *máḥaqa*, to rub out, blot out, annihilate, destroy. Worn-out clothing, rubbed smooth by abrasion, becomes shiny. Syr. *paḡrêh be-saɣbû hĕɣâ šĕḥîqâ* means *his body was worn out with age.* Arab. *máḥâ* = *máḥaqa* is an Aramaism for *maḥa'* = *maḥaq*, whereas Heb. *maḥâ* (tertiae') is an Aramaism for *maḥa'* = Ass. *maxâçu;* see JAOS 42, 376[s]. It has been shown there that Heb. *qarâ*, to meet, is a doublet of the stem of Heb. *'ăçărṯ* (*cf.* below, note on *'oçr* in iii). Heb. *šĕḥaqîm*, clouds, means prop. *blotting out* (rendering invisible) the sky. WILLIAM MORRIS (*The Earthly Paradise* 3, 336) says:

> Blotting out the far-away blue sky,
> The hard and close-packed clouds spread silently.

Mošḥáṯ < *šaḥáṯ* (a denominative verb derived from *šaḥṯ*, pit, <*šh*> *šûḥâ, šîḥâ*, pit) would mean *inferior*, i. e. *lower in space or grade*, less valuable (Mal. 1, 14). *Siḥḥéṯ* to destroy, means prop. *to cause to fall into a pit* (JBL 39, 135).

For the difference between *îš* = Lat. *vir* and *bĕnê-aḏám*, homines, see the paper *The Son of Man* in *The Monist* 29, 124 (*cf.* JBL 37, 217[i]; 40, 183; JAOS 42, 374[i]). It has been shown there (p. 128) that Dan. 7, 13. 14 is an apotheosis of Judas Maccabæus. *Mĕḥólál mib-bĕnê-aḏám* would mean *hacked out of all resemblance to humanity.*

The : at the end of the third line should stand at the end of the second.

For *ɣazzê* read *ɣa'gĕbû* (*cf.* Ez. 23, 5) = 𝔊 θαυμάσονται. Arab. *'ájiba* is the common verb for *to wonder*, admire. *'Ájiba* < *'âja-ɣa'îju bi-*. Admirer = lover. Some people even say *I should admire to do that* for *I should love to do so.*

Lahem (pronounced like Ger. *lahm*) in *ăšér lô-suppár-lahem* is enclitic (JBL 36, 86[m]).

(ii) For the construction *u-ke-mustár panîm mimménnû* cf. *gáɣri maḡḏúbi 'aláɣhim* in the first sura (VS 160[i]).

(iii) Heb. *'oçr* means *hold*, confinement, imprisonment < *'açár*, to hold, restrain, lock up; *cf.* Arab. *'áçara* = *ḥábasa.* In the phrase *'açûr ɣĕ-'azûḇ*, which means *rich and poor* (prop. *affluent and destitute*) as does also *'a[ši]r ɣĕ-'ônê* in Mal. 2, 12, *'açûr* corresponds to Arab. *ḡaḏârah*, affluence, while Heb. *'ăçărṯ* is Arab. *'arḍ* (*-al-jêš*) review,

parade (JAOS 44, 167[s]). In the present passage S renders correctly: *min-ḥĕḇúšiâ u̯ĕ-min-dînâ ittĕḇár* (< *iṯdĕḇár*). Nor does C *mii̯-i̯issûrîn u-mip-pur'ânâ* mean *out of chastisements and punishment;* Aram. *i̯issûrîn* < *issûrîn*, prisons, dungeons (*cf.* Heb. *bêṯ-hâ-'esûr*, Jer. 37, 15) as in Is. 42, 22; on the other hand, we find in Jer. 30, 11 *issûrîn* for *i̯issûrîn* (pronounced *issûrîn*). *Cf.* modern Arab. *i̯asîr*, captive < *asîr* and Syr. *i̯áhlâ*, troop = Arab. *ahl*, people (JBL 36, 99[i]). For *luqqáḥ* (*lam-máu̯ṯ*) *cf.* Prov. 24, 11 and Arab. *mašjûb*.

In the second hemistich of this line there is a pause after *u̯äṯ-darkô*, so there is no collision of beats (BL xlvi. xlviii[i]). For *u̯äṯ* see JBL 34, 49. The prefixed *i̯* of M *i̯ĕśôḥéḥ* is due to dittography. The stem *śîḥ* is connected with Ass. *šasû*, to call, speak (*cf.* pB *sûḥ*) = *šašâḥu* (JHUC 334, 60, Oct. 5). For the semantic development (WF 216) *cf.* Heb. *haḡâ*.

Ass. *bît-mûti* is a synonym of *naqbaru*, grave (HW 580). In Syriac we have *bêṯ-mîṯê*, grave, Sheol. We call the section of a penitentiary in which condemned criminals are kept between conviction and execution the *death-house*. In Hebrew you use, as a rule, not *bêṯ-máu̯ṯ* for *cemetery*, burial-ground, burial-place, but *bêṯ-ḥai̯i̯îm*. SHAKESPEARE uses *burial* for *grave*, tomb, and CHAUCER has *sepulture* in the same sense.

(iv) Heb. *aḵén* = Ass. *ina-kêni*, in truth, is adversative like Lat. *verum, vero* (JAOS 42, 374[i]).

For *min* in connection with a passive see GK[28] § 121, f; WdG 2, 139, A and 270, n. *. G *ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* and J *vulneratus est propter iniquitates nostras* cannot mean *he was wounded* (in vicarious atonement) *for our sins*. This would be in Hebrew: *bĕ'áḏ pĕša'ênû*. In 1 Cor. 15, 3 we read *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, and in 1 Pet. 3, 18: *Χριστὸς ... περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*. *'Ετραυτατίσθη διὰ τοῦτον* is equivalent to *It is this man's fault that he was wounded*, while *ἐτραυματίσθη διὰ τούτου* (= *vulneratus est per eum*) would imply that this man wounded him with his own hand. *Διὰ τοῦτον τὰ πράγματα οὕτω κακῶς διάκειται* means: *It is this man's fault that the situation is so bad*. In the same way *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (Rom. 2, 24) signifies: *It is your fault that the name of God is blasphemed among the heathen*; cf. also *διὰ τοῦτο*, therefore, and *διὰ τί* wherefore, why? For *it is my fault* you say in Hebrew: *bî hä-'au̯ôn*, and in Arabic: *húu̯a ḏámbî* or *aḏ-ḏámbu 'aláii̯a*, and *ḏamb* is the common expression for *fault*, guilt, crime (AJP 45, 249).

For *'alânû* = *bâ 'alênû* cf. Syr. *assíq* (< *aslíq*) *bĕ-rêšâ*, he brought punishment on the head of a person, and Arab. *ṭála'a 'álâ* = *hájama u̯a-fâja'a*.

The enclitic *lanu* was pronounced *lan* as in Syriac (NÖLD. § 50).

(α) For *min*, after, cf. *mii̯-i̯ômái̯m*, after two days.

(β) Arab. *ta'áṯṯama* means *he turned from sin to righteousness* (= *tâba mina-'l-íṯmi*). See ZA 33, 65.

C has at the beginning of the second hemistich: *isgôn bĕnîn u-bĕnân*, sons and daughters will be numerous.

(ν) For *u̯ĕ-hû*, that is, see JBL 36, 87[s].

נצחון בית חשמונאים

i	52, 13	הנה ישׂכיל $\beta\alpha$ עבדי $\delta\gamma$	ירום ונשׂא ε מאד: ζ
	14	כאשר שממו עליו	כן רבים ירצהו
		וכן משחק מאיש η	ותארו מבני אדם:
	15	כן־יעגבו ϑ רבים עליו	ויקפצו מלכים פיהם
		כי־אשר לא־ספר־להם ראו	ואשר לא־שמעו התבוננו:
ii	53, 1	מי־האמין לשמעתו	וזרועו אל־מי נגלתה:
	2	ויעל כיונק לפנים	וכשרש מארץ ציה
		לא־תאר־לו ולא הדר ι	ולא מראה ונחמדהו:
	3	נבזה וחדל אנשים	איש־מכאבות ויודע חלי
		וכמסתר פנים ממנו	ונמאס ולא חשבנהו:
iii	7	נגש והוא נענה	ולא יפתח את־פיו
		כשה לטבח יובל	וכרחל לפני גזזיה $\varkappa$:
	8	מעצר λ לקח למות	ואת־דרכו מי שוחח:
	9	μ ויתן את־רשעים קברו	ואת־פריצים בית מותו
		על־אשר לא־חמס עשה	ולא־נמצא מרמה בפיו:
iv	4	אכן חלינו [] נשא ν	ומכאבינו [הוא] סבלם ξ
		ואנחנו חשבנהו נגוע	מכה אלהים πo ומענה:
	5	והוא מחלל מפשעינו $\sigma\rho$	מדכא מעונתינו
		מוסרו לשלומנו עלנו	ובחברתו נרפא־לנו:
		וכלנו כצאן תעינו	ואיש לדרכו פנינו:

53, 11$a\alpha(\alpha)$ מעמל נפשו ירוה וישבע — 10$^b(\gamma)$ וחפץ יהוה בידו יצלח
10$a\beta(\beta)$ וכי יתאשם בנפשו — ירבה־זרע ויאריך ימים
11$a\beta(\delta)$ [צדיק עבדי] ובדעתו — יצדיק [] לגוים רבים — 52, 13(ε) וגבה
12$a\beta(\zeta)$ תחת־אשר הערה — למות נפשו ואת־פשעים נמנה
12$a\alpha$ לכן אחלק־לו ברבים — ואת־עצומים ישל שלל

52, 14 (η) מראהו — 15(ϑ) גוים — 53, 2(ι) ונראהו — 7$(\varkappa)$ ונאלמה ולא יפתח פיו
53, 8 (λ) וממשפט (μ) כי־נגזר מארץ חיים — 12 b$\alpha(\nu)$ והוא חטא־רבים נשא — 11$^b(\xi)$ ועונתם הוא־סבל
10a (o) ויהוה חפץ דכאו והחליאו — 6$^b(\pi)$ ויהוה הפגיע־בו את־עון כלנו
8$^b\beta$ (ρ) מפשע עמי נגע למות — 12$b\beta(\sigma)$ ולפשע עמי פוגע

Zur Bedeutung der Siebenzahl.

Von

Johannes Hehn.

In der vielfachen und geradezu systematischen Anwendung der Siebenzahl steht das A.T. einzig da, obwohl auch sonst im alten Orient diese Zahl sich einer besonderen Vorliebe erfreute. In meiner Sammlung von Zahlen aus der sumerischen und akkadischen Literatur überwiegen die Beispiele für die Sieben die anderen Zahlen zusammen bedeutend. Es ist wirklich die Zahl *κατ' ἐξοχήν*, die daher den alten Griechen zu verschiedenen Spekulationen Anlaß gegeben hat[1]. Das Merkwürdigste aber ist ihr internationaler Charakter. Sie ist auch außerhalb des semitischen Völkergebietes sehr weit verbreitet und zwar in ähnlichem Sinne wie bei den Babyloniern[2]. Wie schon früher v. Andrian[3] die Verbreitung der »kosmisch-mystischen Sieben« bei den entlegensten Völkern als Ausstrahlung des altbabylonischen Kulturzentrums zu erklären versuchte, so hat neuerdings Bernhard Munkácsi[4] in einer lehrreichen Untersuchung über »Sechzigerrechnung und Siebenzahl in den östlichen Zweigen der finnisch-magyarischen Sprachfamilie« die schon vor mehr als 30 Jahren zuerst von Joh. Schmidt[5] und dann auch von anderen Indogermanisten vertretene Ansicht wieder aufgenommen, daß die Durchbrechung des ursprünglichen Dezimalsystems durch ein Duodezimal- oder Sexagesimalsystem bei den Indogermanen nur unter einem frühzeitigen Einflusse der sumerisch-babylonischen Kultur entstanden sein könne und daß auch die finnischen Syrjänen, die hinter 60 einen Einschnitt machen, von der babylonischen Kultur beeinflußt seien. Wenn Munkácsi allerdings glaubt (a. a. O. S. 12), »die auffallende Tatsache, daß Wogulen, Ostjaken und Ungarn

1) Vgl. die Arbeiten W. H. Roschers über die Siebenzahl, besonders: Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen und Aerzte, Leipzig 1906.

2) Für die Aegypter vgl. K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern, Straßburg 1916, S. 16 ff.

3) Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien XXXI (1901), S. 262.

4) *Keleti Szemle — Revue orientale* XIX, Nr. 1 (1922), S. 1 ff.

5) Abh. d. K. preuß. Ak. d. Wiss. z. Berlin, 1890, II.

für die ‚Woche' einen Ausdruck haben, der unbedingt aus der Urzeit ihrer sprachlichen Einheit stammt, also aus einer Epoche, da Hellenen und Römern die siebentägige Woche noch fremd war, nur durch den intensiven Einfluß der altbabylonischen Kultur auf die geistige Entwicklung jener Völker erklären zu können«, so leidet seine Begründung doch wohl an einer starken Ueberschätzung der Bedeutung der babylonischen Kultur. Wie ihm wohl bekannt ist, finden sich bei den Babyloniern »bisher nur Ansätze zu einer siebentägigen, Monate und Jahre ohne Unterlaß durchkreuzenden Woche«, trotzdem will er keinen Zweifel darüber zulassen, »daß diese Zeiteinteilung von den Babyloniern herrührt und von ihnen zu den Israeliten übergegangen ist, die später samt der Heiligung des Sabbattages auch das Zählen seines siebentägigen Zeitabschnittes nach allen Gegenden hin verbreiteten« (a. a. O. S. 12). Richtig ist, daß bei den Sumero-Akkadern siebentägige Fristen häufig genannt werden[1], allein die Sieben war niemals Zeiteinteilungsprinzip bei den Bewohnern des Zweistromlandes, und darauf kommt es an. Die Verknüpfung der Wochentage mit den Planetengöttern ist spät und kann für das Alter und die Verbreitung der Woche bei den Babyloniern nicht geltend gemacht werden[2].

Was für die Entlehnungshypothese entscheidend zu sprechen scheint, das ist das Vorkommen der Siebenzahl in der wogulisch-ostjakischen Mythologie[3], in der sich allerdings auffallende Parallelen zum Gebrauch der Sieben bei den Sumero-Akkadern finden. Wenn das goldene Haus des Himmelsgottes aus 7 Abteilungen besteht und wenn der Weltaufseher 7 Weltgegenden zu verwalten hat, so denkt man an die 7 Welträume der babylonischen Kosmologie[4]; wenn dort der Himmelsgott 7 Söhne hat, an die 7 Söhne Enmešara's[5], an die 7 Kinder der Išhara[6], an die 7 Zwillingstöchter Bau's und Ningirsu's[7] und andere Gruppen von 7 Göttern; anderseits werden auch 9 Söhne der Ninkasi[8] und 13 Söhne der Ninmarki[9] erwähnt, woraus ersichtlich ist, daß die Sieben, trotz der Vorliebe für sie, nicht etwa allein-

1) Vgl. Hehn, Siebenzahl, S. 40 ff.
2) Vgl. Siebenzahl, S. 44 ff.
3) Vgl. *Keleti Szemle*, a. a. O. S. 12 ff.
4) Siebenzahl, S. 6 ff.
5) IV R 23, 1 a, 5; CT 24, 5, 36; Zimmern, ZA XXIII (1909), S. 363 ff.
6) Sp. I, 131, 21 (ZA VI, S. 6, 242).
7) Gudea Zyl. B 11, 3 ff.
8) CT 24, 11, 32.
9) CT 24, 48, 17.

herrschend ist. Die Verwendung der Sieben im wogulisch-ostjakischen Opferritual erinnert an den vielfältigen Gebrauch dieser Zahl im Opfer-, Sühne-, Weihe- und Beschwörungsritual der Semiten.

Die Frage, ob hier Entlehnung von Babel vorliegt, bedarf eingehender Prüfung. Denn wenn die Zahlen so gewandert sind, insbesondere die Sieben, dann wäre die Folgerung kaum abzuweisen, daß auch andere Kulturelemente von dem gemeinsamen Zentrum aus sich in alle Welt verbreitet hätten. Allein solange der Weg, auf dem sich diese Entlehnung vollzogen haben soll, vollständig unaufgeklärt bleibt, ist diese selbst doch zu rätselhaft. Die Zurückführung der siebentägigen Periode und damit auch der Woche auf die Beobachtung des Mondes dürfte wohl keinem Zweifel mehr begegnen[1]; von hier aus läßt sich auch die eigenartige Verwendung der Sieben als »Vollzahl« verstehen. Die Beobachtung des Mondes war aber für alle Völker der Weg, um zu einer Zeiteinteilung zu kommen. Daß dabei auch gewisse Erfahrungen und Anschauungen ausgetauscht wurden, wird Niemand leugnen können, aber die Voraussetzung eines einzigen Zentrums, das die fernliegendsten, in keiner Verbindung stehenden Völker beeinflußt hätte, entspricht doch kaum den geschichtlichen Vorgängen, wenn auch sicher ist, daß dem Zweistromland eine besondere Stellung in den auf der Beobachtung des Himmels beruhenden Kenntnissen zukommt. Aber den Wechsel des Mondes und seinen wirklichen oder vermeintlichen Einfluß auf das irdische Geschehen konnten die einfachsten Nomaden an den verschiedensten Orten gleichzeitig beobachten, und daher gewisse überraschende Aehnlichkeiten in ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweise.

Freilich darf man bei primitiven Völkern auch nicht mit abstrakten Zahlbegriffen rechnen und meinen, die Völker hätten mit Hilfe der Finger immer um eins weiter zählen gelernt, sondern muß im Auge behalten, daß die Zahlwörter ursprünglich ganz konkrete Bedeutung haben[2], wie die Babylonier in der Tat noch die Gleichung *VII = kiššatu* »VII ist die Fülle, die Gesamtheit« überliefern[3]. Ich habe schon früher auch für das hebräische שבע »sieben« die Grundbedeutung »Fülle, Vollzahl« nachzuweisen versucht und möchte sogar soweit gehen, zu behaupten, daß im Hebräischen diese Bedeutung noch direkt vorliegt, so daß שֶׁבַע in gewissen Fällen nicht mit »sieben«, sondern mit »Fülle« o. ä. zu übersetzen ist.

1) Vgl. Siebenzahl, S. 57 ff.
2) Vgl. Siebenzahl, S. 53 ff.
3) Siebenzahl, S. 4 ff.

Wir haben Ex 6 23 den Namen אֱלִישֶׁבַע, 2 Kg 11 2 den Namen יְהוֹשֶׁבַע (2 Chr 22 11 steht dafür יְהוֹשַׁבְעַת). Wenn man übersetzt »mein Gott ist sieben« bzw. »Jahwe ist sieben«, so erhebt sich doch die Frage: Was hat denn der Namengeber damit eigentlich ausdrücken wollen? Mein Gott ist einer, das wäre vom israelitischen Standpunkt aus zu verstehen. Sollte in »Jahwe ist sieben« eine Spitze gegen »Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer« (Dt 6 4) liegen sollen? Das wird doch Niemand ernstlich behaupten. Eine direkte Erwähnung der Siebengottheit [1], die wir im Sumerisch-Akkadischen kennen, in diesen Namen finden zu wollen, wird den alttestamentlichen Anschauungen auch nicht entsprechen. »Mein Gott bzw. Jahwe ist sieben« wird sofort verständlich und sinnreich, wenn man שֶׁבַע im Sinne von »Fülle«, »Gesamtheit«, »Vollkommenheit« faßt. »Mein Gott ist die Fülle«, »Jahwe ist die Fülle« leuchten ohne weiteres ein. Statt einer Teilaussage, wie wir sie oft in Namen finden: Mein Gott ist Hilfe, ist Licht, ist mächtig, hört, sieht, gibt usw., kann der Namengeber zusammenfassend sagen: Mein Gott ist die Fülle, die Gesamtheit, alles d. h. alle guten Eigenschaften und Tätigkeiten sind in ihm vereinigt. Sollte bei dieser Auslegung der Name aber zu farblos und abstrakt erscheinen, so dürfen wir uns bloß erinnern, daß *Elišeba'*, *Jehošeba'*, *Batšeba'* Frauennamen sind. *Batšeba'* bedeutet »Tochter der Fülle«, »der Vollkommenheit« im Sinne von: die Ueppige, die Vollkommene. Daher wird der Namengeber von *Elišeba'* und *Jehošeba'* ebenfalls sagen wollen: »Mein Gott bzw. Jahwe ist die Fülle«, »die Vollkommenheit« d. h. er hat eine Tochter geschenkt, die üppig, vollkommen ausgefallen ist. Das sind entsprechende Mädchennamen, die deutlich beweisen, daß שֶׁבַע hier nicht die Zahl sieben bedeutet, sondern die Fülle, die Vollkommenheit [2]. Die in

1) H. GRIMME, Das israel. Pfingstfest und der Plejadenkult, Paderborn 1907, S. 62, dachte an die Plejaden und übersetzt: »Die Plejaden sind mein Gott«, »Jahwe ist die Siebengottheit«, *Batšeba'* »Tochter der Plejaden«, *Be'ēršeba'* »Plejadenbrunnen«. A. JIRKU, AOKAT, S. 64 A. 13: »Mein Gott ist die Siebengottheit« (?), »Jahwe ist gleich der Siebengottheit« (?), *Batšeba'* »Tochter der Siebengottheit« (?).

2) FRIEDR. DELITZSCH verkehrt in seiner »Großen Täuschung« I, S. 100 die drei Namen in ihr Gegenteil durch die Uebersetzung: »mein Gott« bzw. »Jaho war (diesmal, bei der Geburt des Kindes) der Unglücksgott«, »Tochter des Unglücksgottes«, weil er von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, die Siebengottheit habe den Babyloniern und Assyrern als Hauptunglücksgottheit gegolten und sei als solche auch den Hebräern sehr geläufig gewesen. DELITZSCH bietet hier das Musterbeispiel eines *circulus vitiosus*, indem er den Glauben an die Siebengottheit als Unglücksgottheit im A.T. für seine Beispiele ohne Beweis einfach voraussetzt, obwohl gerade dieser unglückbringende Siebengott doch erst zu beweisen wäre. Die babylonische Sieben-

der talmudischen Literatur öfter erwähnten שבע בנות[1] sind eine Feigenart, deren Name als »die Vollen, die Ueppigen« sich gewiß leichter verstehen läßt als »Töchter der Sieben«.

Ich habe schon früher[2] auf den engen Zusammenhang zwischen dem Stamme שבע »sieben« und שבע »satt sein« aufmerksam gemacht und möchte betonen, daß die Unterscheidung der beiden S-Laute durch den diakritischen Punkt zum guten Teile von der masoretischen Ueberlieferung abhängt. Wie es in der Praxis mit der Aussprache von Sin und Schin stand, ersehen wir aus Richt 12 6. Wenn wir nun z. B. Ps 16 11 mit THEODOTION שָׂבַע statt שֹׂבַע lesen, so bekommen wir statt: »Sättigung mit Freuden ist vor deinem Angesichte« »sieben bzw. die Fülle der Freuden ist vor deinem Angesichte«, was dasselbe besagt wie der überlieferte Text. Die Verwandtschaft der beiden Stämme tritt hier deutlich vor Augen. Wenn wir Koh 5 11 mit BUDDE bei KAUTZSCH (4. Aufl.) übersetzen: »Süß ist des Arbeiters Schlaf, ob er wenig ißt oder viel, doch des Reichen Uebersättigung (וְהַשָּׂבָע לְעָשִׁיר) läßt ihn zum Schlafen nicht kommen«, so ist doch einzuwenden, daß שָׂבָע gar nicht »U e b e r sättigung« bedeutet, weshalb BUDDE mit Recht in der Anmerkung beifügt: »Des Reichen Uebersättigung ist wohl nicht die mit Speise, sondern mit Gut und Geld«. Dann wäre aber doch wohl entsprechender: »des Reichen Fülle« oder »Ueberfluß« d. h. es liegt in dem Stamme שבע nicht ausschließlich der Begriff des Sattseins, sondern der allgemeinere der Fülle, des Ueberflusses. Daher wird Gen 41 29—31. 34. 47. 53 שָׂבָע durchaus zutreffend mit »Ueberfluß«, »Fülle« wiedergegeben. Prov. 3 10: »So werden sich deine Speicher mit שבע füllen und deine Kufen von Most überströmen«, paßt שבע = »Sättigung« überhaupt nicht, weshalb FRANKENBERG nach G שָׂבָר emendiert. Sobald wir aber sagen: »deine Speicher werden sich mit Ueberfluß füllen«, besteht kein Anlaß zur Korrektur des Textes. Das »Getreide« versteht sich von selbst.

Auch um zum Verständnis des dem hebräischen unter den semitischen Sprachen allein eigenen נשבע »schwören« zu gelangen,

---

gottheit war keineswegs bloß Unglücksgott, sondern die Z u s a m m e n f a s s u n g des Pantheons, die Universalgottheit; der die bösen Mächte zusammenfassenden Gruppe von sieben Göttern standen die sieben helfenden und schützenden Götter gegenüber (die Nachweise für die Siebengottheit s. Siebenzahl, S. 19 ff.).

1) J. LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim[2] (Berlin 1924) unter ברת und שבע.

2) Siebenzahl, S. 55.

müssen wir auf die Grundbedeutung des Stammes שבע zurückgehen. Ich habe das Wort früher erklärt als: »das Universum, alle Mächte Himmels und der Erde anrufen«[1] und zur Begründung angeführt, daß im A.T. Himmel und Erde gern als Zeugen angerufen werden: Jes 1 2; Dt 32 1 4 26 31 28; Ps 50 4 vgl. Matth 5 34 f.; Jak 5 12 [2]. Nun verbinden aber die semitischen Sprachen mit den Wörtern für »schwören« im Grunde sehr einfache Vorstellungen, auch im A.T. erfolgt die Anrufung von Himmel und Erde nur bei besonderen feierlichen Gelegenheiten, während man gewöhnlich bei anderen Personen und Sachen schwört. Jahwe schwört auch bei sich selbst. Es ist daher doch bedenklich, anzunehmen, daß der ursprüngliche Begriff des Eides, der sich doch in dieser Deutung aussprechen würde, den Gedanken der Universalität der Zeugen zum Ausdruck bringen sollte.

Das akkadische *tamû* bedeutet einfach »reden«, »sprechen«, dann »schwören« und »besprechen«, »beschwören«. Von אמה »sprechen« (hebr.-aram. חוה) ist zweifellos *mammêtu, mamîtu*, eigentlich »Besprechung«, »Bann«, »Schwur«, »Eid« abzuleiten. Auch *nišu* (Stamm *našû* = hebr. נשׂא), das im Verbindungskasus *niš* ebenso wie *lû* häufig als Schwurpartikel gebraucht wird, möchte ich nicht auf den auch im Hebräischen häufigen Schwurgestus, die Erhebung der Hand [3] zurückführen, sondern, da *nišu* doch »Wesen«, »Persönlichkeit« bedeutet [4], worauf schon seine Ideogramme *MU* = *šumu* »Name«, »Wesen«, »Person« und *ZI* = »Leben«, »Wesen« hinweisen, lieber an einen Uebergang wie beim hebr. נשׂא קול »die Stimme erheben« zu מַשָּׂא »Ausspruch« (Gottes), »Orakel« denken. Das sumerische *kud* bedeutet 1. »schneiden«, 2. »entscheiden«, »scheiden«, 3. »schwören«. Das akkadische *kasâmu* »zerschneiden« entspricht wohl trotz des verschiedenen K-Lautes dem hebr. קסם, dem arabischen *ḳasama*, das in der 4. Form *aḳsama* »schwören« bedeutet. PEDERSEN [5] weist

1) Siebenzahl, S. 85.

2) Auch in der Religion des Elchasai werden sieben Eideszeugen angerufen. Die Anrufung der Elemente als Eideszeugen gehörte zum Ritus der elchasäischen Baptismen. Im Begriff, unter das Wasser zu tauchen, soll der Elchasäer sagen: »Siehe ich nehme mir zu Zeugen — jetzt sie nennen, sodann fortfahren: diese sieben Zeugen nehme ich zu Zeugen, daß ich nicht mehr sündige, nicht ehebreche usw.« Als Eideszeugen werden hergezählt: der Himmel, das Wasser, die hl. Geister, die Engel des Gebetes das Oel, das Salz und die Erde. Die Namen der Zeugen werden aber nicht immer gleich angegeben. Näheres bei W. BRANDT, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk. Leipzig 1912, S. 15.

3) Vgl. JOHS. PEDERSEN, Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914, S. 2 f.

4) Vgl. HEHN, Gottesidee, S. 158 A. 6.

5) A. a. O. S. 12. 46.

auf den im Semitischen so gewöhnlichen Uebergang zwischen den Bedeutungen »schneiden« und »entscheiden«, »abmachen« hin und kommt zu dem Schlusse, »daß die Bedeutung ‚Schwur' in dieser Wurzel aus der Bedeutung ‚Entscheidung' hervorgeht«. Wie tief das Bewußtsein dieses Zusammenhanges in den Sumero-Akkadern wurzelte, bestätigen die von ihnen hergestellten Vokabulare. In einem assyrischen Vokabulare werden als Entsprechungen des oben erwähnten sumerischen *kud* genannt: *nakâsu* (abschneiden, abhauen), *parâsu* (schneiden, entscheiden), *batâḳu* (abschneiden, abtrennen), *ḳaṣâṣu* (zerreißen, abhauen) [1], ein anderes Vokabular nennt außerdem *parû* (abschneiden) *katâbu* (hat ähnl. Bedeutung), *kasâmu* (zerschneiden), *dânu* (richten), *banû* (bauen, schaffen), *tarâṣu* (ausstrecken, richten), *nasâḫu* (ausreißen). Das sumerische *tar* (mit demselben Zeichen geschrieben wie *kud*) bedeutet 1. »scheiden«, »spalten«, 2. »öffnen«, 3. »entscheiden«. Nach sumerischer Grundauffassung, die sich mit der semitischen deckt, heißt also »schwören« eine Sache »entscheiden«, »festsetzen«, »abmachen«, »abschließen«. Unter Beachtung dieser Analogien dürfte auch jeder Zweifel schwinden, daß das hebr. כרת ברית »einen Bund schließen« nicht aus der bei der Bundesschließung üblichen Zerschneidung der Opfertiere herzuleiten ist, sondern mit PEDERSEN (a. a. O. S. 46), der noch besonders das arabische *ḳaṭaʿa jamînan* damit in Parallele setzt, aus dem erwähnten Uebergang von »schneiden« zu »entscheiden», »festsetzen« seine Erklärung findet.

Wenn שבע Fülle, Vollständigkeit, Gesamtheit, abgeschlossenes Ganze bedeutet, so fragt es sich, wie von hier aus נשבע »schwören« sich erklärt. Als einfaches Niphʿal würde es ungefähr bedeuten: sich erfüllen, sich vollkommen machen, sich abschließen o. ä., jedenfalls ist es aber als Denominativ von שבע zu fassen und bedeutet nach Analogie von נבנה »zu Kindern gelangen« [2] (von בן »Sohn«): zur Fülle, zur Vollständigkeit, zum Abschluß gelangen, oder, da es sich um eine Versicherung handelt: erfüllen, abschließen, eine abschließende, vollkommene Versicherung geben. Der Schwur ist der Höhepunkt einer Aussage, die Vollrede, die eine Vereinbarung abschließt, ein Versprechen vollgültig macht. Damit würde sich נשבע dem Sinne nach mit festsetzen, feststellen, entscheiden, die alle den Gedanken des Abschlusses ausdrücken,

1) Vgl. DELITZSCH, Sum. Glossar, S. 126 unter *kud*.

2) Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr.-Grammatik [27] § 51 g.

enge berühren. So hätte sich das Hebräische trotz des eigenartigen Wortes für »schwören« nicht sehr weit vom sumerischen und semitischen Sprachgebrauche entfernt [1]. Beachtenswert ist übrigens, daß »schwören« im talmudischen Aramäisch außer durch das Ithpa. von שבע auch durch קיים (Pa. von קים) wiedergegeben wird, das eigentlich »bestätigen«, »erfüllen«, »aufrechterhalten« bedeutet. So sagen die Targume des Onkelos und Ps.-Jonathan zu Gen. 21 31, der Ort heiße באר שבע, weil sie dort schwuren (קיימו, eig.: »festsetzten«). Das Wortspiel geht allerdings so verloren und damit auch die Begründung des Namens.

Es muß hier noch ein Wort zur Erklärung von באר שבע Gen 21 31 bemerkt werden. Man nimmt an, daß hier »zwei Erklärungen des Namens *Be'ēršeba'* vorliegen, die eine mit *šb'* ‚Eidschwur', die andere mit *šb'* ‚sieben', aber eine Verbindung zwischen ‚sieben' und ‚Schwur' werde in den Berichten nicht hergestellt« [2]. Freilich wird der Verfasser oder Redaktor auch gewußt haben, daß »Schwur« im Hebr. *š'bû'ā* heißt, aber es ist ganz klar, daß für seine Zwecke der Zusammenklang von שבע, נשבע und באר שבע genügte. Wörtlich könnte man übersetzen: »Daher heißt jene Stätte Siebenbrunnen, weil sie sich dort besiebnet hatten« oder: »daher heißt jene Stätte Brunnen der Erfüllung (des Abschlusses), weil sie dort erfüllt (abgeschlossen) hatten«. In den Uebersetzungen, auch schon im Aramäischen, fällt das Wortspiel und damit die Erklärung des Names *Be'ēršeba'* weg. Die sieben Lämmer fungieren als Eideszeugen, und wenn auch für die Erklärung des Namens *Be'ēršeba'* nicht auf sie Bezug genommen wird, so ist damit doch auf den Zusammenhang von נשבע und שבע angespielt. Sie sind eine feierliche symbolische Darstellung des abgeschlossenen Vertrags und prägen den Vorgang den Kontrahenten besonders ein. In der Parallelstelle Gen 26 33 hat Hieronymus die als unverständlich bezeichnete Benennung des Brunnens mit שִׁבְעָה durch *abundantia* »Fülle« wiedergegeben. Sollte er sich diese Deutung aus den Fingern gesogen haben? Wahrscheinlicher ist, daß er hier wie in anderen Fällen eine rabbinische Tradition übernimmt, die man nicht als Absonderlichkeit einfach abtun sollte. In der Tat ist die Benennung eines eben gefundenen, reichlich fließenden Brunnens

1) Nach Friedr. Delitzsch (Große Täuschung I, S. 100) bedeutet *nišba'* ursprünglich »sich dem Gotte Scheba (sozusagen: dem Teufel) verschreiben« und daraus »sich verwünschen«. Mit der Nichtexistenz des Gottes Scheba (vgl. oben S. 4 des Aufsatzes, A. 2) fällt natürlich auch diese Deutung in sich zusammen.

2) Pedersen, Eid, S. 5.

mit שָׂבַע »Ueberfluß«, »Fülle« verständlicher als mit »sieben«. שִׁבְעָה ist natürlich nur die Femininform von שָׂבַע. Der Vorschlag statt שִׁבְעָה mit G שְׁבוּעָה, ὅρκος, zu lesen, unterliegt derselben Beurteilung wie Be'ēršeba' im Vorausgehenden. Uebrigens hat auch AQUILAS an dieser Stelle πλησμονη und eine lateinische Handschrift *copia* [1]. Auch BAR BAHLUL bietet neben der Deutung »Schwurbrunnen« die Deutung »Brunnen der Fülle« [2].

Es kann nach den obigen Ausführungen kein Zweifel mehr obwalten, daß der Doppelsinn des Stammes שבע, aus dessen Grundbedeutung »Fülle«, »Vollkommenheit«, »Ganzheit« die spezielle für das Zahlwort »sieben« hervorgegangen ist, bis auf den heutigen Tag manche Mißverständnisse hervorgerufen hat. Erst die Erkenntnis, daß für den Hebräer »Fülle« und »sieben« e i n s sind, daß also שָׂבַע nicht Symbol für »Fülle« ist, sondern »Fülle« u. ä. direkt bedeutet, löst die Schwierigkeiten, freilich nur für den, der sich liebevoll in die semitische Vorstellungswelt versenkt.

1) Vgl. BROOKE und MC LEAN, *The old Test. in Greek* zur Stelle.
2) PAYNE SMITH, *Thesaurus* 437.

Athalja.

Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter des Jahvisten und des Elohisten.

Von

Sven Herner.

In der älteren israelitischen Literatur wird, wie bekannt, an mehreren Stellen die Sitte erwähnt, daß die Mutter ihrem Kinde den Namen gab. In der späteren Literatur wird dagegen gesagt, daß der Vater die Namengebung vollzieht. Ein besonders deutliches Beispiel gewährt schon der Bericht über die Namengebung an Seth. Der Jahvist sagt, daß Eva ihn benannte (1 Mos 4 25), und der Priesterkodex, daß Adam es tat (1 Mos 5 3). Zu der Zeit, wo der Jahvist geschrieben wurde, muß also noch die matriarchalische Sitte geherrscht haben, während das Patriarchat auch in diesem Punkte zur Zeit des Priesterkodex durchgedrungen war. Dieser kleine Aufsatz will versuchen zu zeigen, wann der Uebergang von dem älteren Brauche zum neueren geschah, und dann erörtern, welche Bedeutung das haben kann für die Frage nach dem Alter des Jahvisten und des Elohisten. In einzelnen Fällen kann es zwar fraglich erscheinen, ob ein Vers J oder E angehört, aber diese Fälle üben keinen entscheidenden Einfluß auf die Hauptfrage aus.

Alle Namengebungen bei J finden sich in 1 Mos. J sagt sehr oft ausdrücklich, daß die Mutter ihr Kind benannte. Eva benannte Seth (4 25), Lots Töchter Moab und Ben-Ammi (19 37 f.), Lea Ruben, Simeon, Juda, Sebulon und Dina (29 32. 33. 35 30 20. 21), [Rachel Joseph (30 24)], Sua Onan und Sela (38 4. 5). Hierzu kommt, daß Hagar Ismael den Namen geben sollte (16 11). Es wird auch ausdrücklich gesagt, daß Lea Gad und Asser benannte, die Silpa auf ihrem Schoße gebar (30 11. 13). Es ist ferner offenbar, daß Eva Kain den Namen gab. »Eva gebar Kain und sprach: Ich habe einen Menschen erhalten« (4 1). Auch wenn hier nicht ausdrücklich gesagt wird, daß Eva Kain benannte, zeigt doch die Lautähnlichkeit zwischen קין und קניתי unzweideutig, daß dies der Fall war. Ebenso gab Lea Levi den Namen.

»Lea gebar einen Sohn und sprach: Nun endlich wird mein Mann mir anhangen, da ich ihm drei Söhne geboren habe. Darum nannte man ihn Levi« (29 34). Der Name לוי ist unverkennbar aus dem ילוה herzuleiten, das in Leas Worten enthalten ist, und sie wird also als die Namengebende dargestellt. Sie benannte ja auch alle ihre übrigen Kinder. Die männliche Form קרא kann sich nicht auf Jakob beziehen, sondern muß unpersönlich aufgefaßt werden. Der Vers gibt in dem Falle nicht an, wer Levi den Namen gab, sondern nur mit welchem Namen man ihn zu nennen pflegte. Verschiedene Textzeugen sprechen indessen für die weibliche Form קראה, und damit wird ausdrücklich angegeben, daß Lea den Namen verlieh.

Ganz gewiß ist es auch die Meinung des J, daß Sua nicht nur Onan und Sela, sondern auch Er benannte (38 3). Verschiedene Textzeugen sprechen für die weibliche Form ותקרא. Sollte aber ויקרא die ursprüngliche Lesart sein, so ist das ganz sicher in Uebereinstimmung mit קרא 29 34 zu deuten. Eine entsprechende Deutung der männlichen Form ויקרא ist notwendig in der Erzählung von der Namengebung an Perez (38 29). Der Name פרץ ist gewählt wegen des Wortes פרץ in der Aeußerung des Weibes, als das Kind hervorbrach. ויקרא muß also unpersönlich aufgefaßt werden. Eine Frau ist es, die den Namen gab — sei es die Geburtshelferin oder die Mutter. ויקרא im nächsten Verse, wo von Sera, dem Bruder des Perez, die Rede ist, ist unzweifelhaft in derselben Weise zu deuten. Auch das ויקרא, das sich 25 26 in dem Bericht über die Namengebung an Jakob findet, ist unpersönlich aufzufassen. Es kann sich unmöglich auf Isaak beziehen, und es wird also keine Aufklärung darüber gegeben, wer Jakob den Namen gab, sondern nur darüber, wie man ihn nannte. Ein verwandter Fall liegt vor im vorhergehenden Verse, wo von der Namengebung an Esau die Rede ist. Wenn die Mehrzahlform ויקראו ursprünglich ist, will sie sicher nicht sagen, daß die Namengebung von einer Mehrzahl vollzogen worden wäre, auch wenn diese Praxis sich in weit späterer Zeit bisweilen vorfindet (Ruth 4 17). Wenn das männliche ויקרא so häufig unpersönlich aufzufassen ist, dürfte diese Deutung auch möglich sein für den Bericht über die Namengebung an Enos (4 26). »Auch Seth wurde ein Sohn geboren, dessen Namen nannte man Enos« (ויקרא את־שמו אנוש). Es wird in dem Falle nicht gesagt, daß Seth der Namengebende gewesen wäre, sondern nur, daß sein Sohn den Namen Enos erhielt.

J sagt indessen ausdrücklich, daß Lamech seinem Sohn den Namen Noah gab (5 28 f.), und Mose benannte den seinen Gersom

(2 Mos 2 22). Nach einigen Handschriften und anderen alten Textzeugen benannte jedoch Zippora selbst ihren Sohn.

Zur Zeit des J vollzog also die Mutter fast ohne Ausnahme die Namengebung, und nur ein paarmal wird ausdrücklich gesagt, daß der Vater den Namen verlieh.

Bei dem Elohisten liegt die Sache folgendermaßen: Lea benannte Isaschar (1 Mos 30 18) und Rahel sowohl Joseph (v. 24) als Dan und Naphtali, die Bilha auf Rahels Schoße gebar (v. 6. 8). Ferner gab Pharaos Tochter ihrem Pflegesohn Mose den Namen (2 Mos 2 10). Dagegen benannte Joseph seine beiden Söhne (1 Mos 41 51 f.). Schließlich sei der Notiz Erwähnung getan, daß Rahel ihren jüngsten Sohn Ben-Oni nannte, daß Jakob aber den Namen in Benjamin veränderte (1 Mos 35 18).

Auch E läßt also in der Regel die Mutter den Namen verleihen. Die patriarchalische Sitte findet jedoch bei ihm etwas größeren Spielraum als bei J. Läßt sich diese Verschiedenheit daraus erklären, daß J einige Jahrzehnte älter wäre? Vielleicht ist die Erklärung zum Teil darin zu suchen, daß J im Reiche Juda, E dagegen im Reiche Israel geschrieben hat. Wenn dies der Fall ist, haben wir hier ein Beispiel dafür, daß die unzugängliche judäische Gebirgsgegend besser als der nördliche Teil des Landes an alten Sitten festhielt.

P beobachtet konsequent die Regel, daß der Vater die Namengebung vollzieht. Alle Beispiele finden sich in 1 Mos. Es wird dort erzählt, daß Adam Seth benannte (5 3), Abraham Ismael (16 15) und Isaak (17 19 21 3).

Außerhalb des P findet man die matriarchalische Sitte in dem Bericht über Simsons Mutter, die ihm den Namen gab (Richt 13 24). Historisch unanfechtbar ist der Bericht über die Gattin des Pinehas, die ihrem Sohn den Namen gab (1 Sam 4 21). Es wird auch erzählt, daß Hanna Samuel benannte (1 Sam 1 20). Ferner haben wir die Weissagung über das junge Weib, das seinem Sohn den Namen Immanuel geben würde (Jes 7 14), und schließlich läßt der Chronist einige Male die Mutter die Namengebung vollziehen (1 Chr 4 9 7 16).

Es läßt sich nicht entscheiden, ob David oder Bat-Seba Salomo benannte (2 Sam 12 24). Ketib liest zwar ויקרא, aber Qere und verschiedene alte Zeugen sprechen für die andere Alternative. Für die patriarchalische Sitte spricht dagegen, daß Nathan Salomo den Namen Jedidjah gab (2 Sam 12 25), und nach einer wohl späteren Notiz benannte Gideon seinen Sohn Abimelech (Ri 8 31). In der

prophetischen Literatur bleibt es dahingestellt, wer dem künftigen Friedensfürsten den Namen geben würde (Jes 9 5). Hosea benannte dagegen seine drei Kinder (Hos 1 4. 6. 9) und Jesaja benannte Raubebald (Jes 8 3). Ferner sei bemerkt, daß Hiob die drei Töchter benannte, die ihm geboren wurden, nachdem sein Glück wiederhergestellt worden war (Hiob 42 14), und der Chronist läßt auch einmal den Vater die Namengebung vollziehen (1 Chr 7 23). Nach verschiedenen Textzeugen war es jedoch die Mutter, die die Namenverleihung vollzog. Schließlich haben wir noch die Erzählung von Ruth, deren Sohn von den Nachbarinnen den Namen erhalten haben soll (Ruth 4 17).

Es ist selbstverständlich, daß der Uebergang von matriarchalischer zu patriarchalischer Sitte sich erst allmählich vollzog, und daß während einer nicht allzu kurzen Zeitperiode beide Bräuche nebeneinander bestanden. Die alte Erzählung von Simson, die auch den matriarchalischen Zug aufweist, daß Simsons Gattin bei ihren Eltern wohnen blieb (Richt 15 1), setzt die matriarchalische Sitte bei der Namengebung voraus, und die Gattin des Pinehas benannte ihren Sohn. Aus dem letztgenannten Beispiel jedoch kann kein sicherer Schluß gezogen werden, da Pinehas schon gestorben war, als sein Sohn geboren wurde. Auch die Erzählung von Salomo ist wenig erläuternd, da der Text hier unsicher ist. Zur Zeit Ahabs war indessen im Reiche Israel die Sitte, daß der Vater den Namen zu geben hatte, stark ausgeprägt. Die fanatische Baalverehrerin Isebel hätte wohl sonst verhindern können, daß ihre Söhne die Namen Achasjahu und Jehoram erhielten (1 Kön 22 40. 53 2 Kön 3 1 f.), zumal da vorher keine Prinzen im Reiche Israel jahwehaltige Namen gehabt hatten. Vor allem hätte es ihr möglich sein sollen zu verhindern, daß ihre Tochter den Namen Athalja erhielt. Die Quellen dürften nicht bezeugen, daß ein einziges Weib in Israel vor den Tagen Athaljas einen mit Jahwe komponierten Namen gehabt hätte. Jochebed wird nur in P erwähnt (2 Mos 6 20), Bithja beim Chronisten (1 Chron 4 18) muß schon wegen der unsicheren Form des Namens in LXX außer Betracht bleiben, und Mikhajahu beim Chronisten (2 Chron 13 2), sonst ein Mannsname, ist nach LXX und 1 Kön 15 2 2 Chron 11 20 ff. für Maacha verschrieben. Wenn dessenungeachtet Isebels Tochter den Namen Athalja erhielt, dürfte daraus hervorgehen, daß zur Zeit des Ahab in Israel der Vater allein das Bestimmungsrecht bei der Namengebung hatte. Daß Isebel eine Ausländerin war, hat in diesem Zusammenhang nichts zu besagen,

denn auch die ägyptische Sklavin Hagar durfte nach J ihrem Sohne mit Abraham den Namen verleihen.

Auch im Reiche Juda war man um diese Zeit zu derselben Sitte übergegangen. Sonst hätte nicht Athaljas Sohn Achasjahu heißen dürfen (2 Kön 8 26). Noch unanfechtbarer wird die Sache, wenn Jehoseba Athaljas Tochter war (2 Kön 11 2). Die Erzählung von Hanna, die ihrem Sohn Samuel den Namen gab, muß deshalb lange vor der Zeit Ahabs geschrieben worden sein. Die Weissagung über Immanuel ist das einzige Beispiel einer Namengebung durch die Mutter nach der Zeit Ahabs, und diese vereinzelte Stelle berechtigt kaum zu irgendeinem Schluß, zumal da der Text keineswegs sicher ist. Mag man die Angabe des Chronisten, daß ein paar Mütter in der Vorzeit Israels ihren Söhnen die Namen gegeben hätten, auslegen wie man will, es ist von keinem Belang, wenn es gilt zu entscheiden, welche Praxis in dieser Beziehung zur Zeit Athaljas und in den nächstvorhergehenden Jahrhunderten befolgt wurde.

Wenn Isebel und Athalja keinen Einfluß auf die Namengebung ihrer Kinder ausüben konnten, muß doch nicht nur J, sondern auch E ziemlich lange vor der Zeit dieser Königinnen geschrieben worden sein.

Die Chronik Nabopolassars und der syrische Feldzug Nechos.

Von

Arthur Hjelt.

Die aus den Schätzen des British Museum von C. J. GADD[1] neulich gefundene und herausgegebene babylonische Chronik, welche die Kriegsereignisse in dem 10.—17. Regierungsjahre Nabopolassars d. h. in den Jahren 616—609 v. Chr. berichtet, lichtet das Dunkel, das bisher die letzten Zeiten Assyriens einhüllte. Auch der im AT und von Herodot erwähnte syrische Feldzug Nechos, der mit dem Sinken der Macht Assurs in Zusammenhang steht, wird in neues Licht gestellt.

Der Zeitpunkt des Feldzuges kann nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt werden. Necho hat den Thron nach seinem Vater Psammetik I. im Jahre 610/09 bestiegen. Wenn er gleich nach seinem Regierungsantritt sich auf den Feldzug begeben hat, was nicht unmöglich ist, so kann es bereits im Jahre 609 geschehen sein. Nun wird in der Chronik Nabopolassars von einer ägyptischen Armee, die im Jahre 609 einen Vorstoß gegen die Stadt Harran machte, berichtet. Diese altberühmte Stadt, die seit altersher als eine zweite, westliche Hauptstadt des Assyrerreiches gegolten hatte (vgl. GADD l. c. S. 19), war nach dem Fall Ninives im Jahre 612 der Stützpunkt des untergehenden Reiches geworden; das Reich hatte nämlich, wie wir nun aus der Chronik wissen, nach der Katastrophe im Jahre 612 noch einige Zeit Bestand. Ašur-uballit residierte dort als der letzte König von Assyrien. Aber im Jahre 610 wurde er von Nabopolassar angegriffen und mußte am Ende des Jahres, im Monat Marcheschvan oder November, die Stadt mit den assyrischen Truppen verlassen und sich nach Syrien zurückziehen. Die Stadt wurde dann von Nabopolassar erobert und besetzt. Im Juli des folgenden Jahres kehrt Ašur-uballit mit einer großen ägyptischen Armee zurück und

1) *The Fall of Niniveh. The newly discovered babylonian Chronicle, No. 21, 901 in the British Museum. Edited with transliteration, translation, notes etc.* by C. J. GADD. London, 1923. 42 Seiten und 6 Tafeln.

belagert Harran, aber es gelingt ihm nicht die Stadt zu erobern. Er muß die Belagerung aufgeben, als Nabopolassar seiner Besatzungstruppe zu Hilfe eilt. Die große ägyptische Armee, mit deren Hilfe Ašur-uballit in der späteren Hälfte des Jahres 609 die Stadt Harran zurückzuerobern versuchte, könnte das Heer Nechos sein, das nach dem bei Megiddo über Josia leicht gewonnenen Sieg bis nach Nordsyrien vorgedrungen war. Aber das kann natürlich nicht der Fall sein, wenn der Feldzug Nechos erst im Jahre 608 stattfand, wie allgemein angenommen wird (vgl. KARL MARTI in *Encyclopaedia Biblica* I, 799; KITTEL, Gesch. des Volkes Israel II, 604; ALT, Israel und Aegypten S. 95 usw.). Wenn der Feldzug in das Jahr 608 gehört, so findet er keine Erwähnung in der Chronik, deren Text mit dem Jahre 609 abbricht. Von dem folgenden Stück, das über die Ereignisse des Jahres 608 berichtete, sind nur die Anfangsworte: »Im (18ten) Jahre, (im Monate . . .) musterte der König von Akkad seine Armee« erhalten. Diese in der Chronik oft wiederkehrende Phrase zeigt, daß Nabopolassar seine kriegerischen Unternehmungen im Jahre 608 fortgesetzt hat. Die Vermutung liegt nahe, daß er Ašur-uballit weiter bedrängte und dabei das von den Aegyptern besetzte Gebiet in Syrien, wo Ašur-uballit seine Zufluchtstätte hatte, bedrohte. Das mag dann Necho veranlaßt haben mit einer Hilfstruppe nach dem Kriegsschauplatz in Syrien zu eilen.

Wie dem auch sein mag, daran kann nicht gezweifelt werden, daß Necho als Bundesgenosse Assurs gegen Nabopolassar ins Feld gezogen ist. Die überraschende Tatsache, daß Aegypten sich mit Assyrien schon in den Tagen Psammetiks verbündet hatte, wird von der Chronik deutlich bezeugt. Bereits aus dem Jahre 616, mit dem der Bericht der Chronik beginnt, wird eine Hilfeleistung Aegyptens an Assur erwähnt. Im Kampfe mit Nabopolassar erlitten die Assyrer bei Qablinu — in der Gegend des heutigen Der-ez-azur unterhalb des Zuflusses von Balîkh — eine Niederlage, aber zwei Monate später konnten sie mit Hilfe einer ägyptischen Armee zu einem Angriffe gegen Nabopolassar schreiten. Es ist wahrscheinlich, daß die ägyptische Armee, welche bei dieser Gelegenheit den Assyrern zu Hilfe kam, in Syrien als Besatzungstruppe lagerte, und nicht erst aus Aegypten herbeigerufen war, wozu die zwei Monate wohl eine zu knappe Frist gewesen wären.

Es steht jetzt fest, daß der innere Aufschwung im Pharaonenreiche unter Psammetik, wie immer früher in der Geschichte Aegyptens, zu einer Erneuerung der alten ägyptischen Machtansprüche

auf Syrien geführt hatte (vgl. Alt l. c. S. 91). Und infolge der Schwäche Assurs war es Psammetik auch gelungen seine Ansprüche durchzusetzen. Aber das scheint auf dem Wege der Uebereinkunft geschehen zu sein. Psammetik hat mit dem alten Feinde einen Bund geschlossen. Ihm scheint die Oberhoheit über Syrien zugesprochen worden zu sein, wofür er sich verpflichtete dem hartbedrängten Assyrien gegen seine Feinde beizustehen. In Anbetracht dessen, daß die Chronik nichts über ägyptische Kriegsoperationen in der Tigrisgegend zu berichten hat — so z. B. vernehmen wir nichts von einer ägyptischen Hilfe in der Schicksalsstunde Ninives — wird die Schutzpflicht Aegyptens auf das nordwestliche Mesopotamien und das Euphrattal beschränkt gewesen sein.

Dies Bündnis diente auch den politischen Interessen Aegyptens, dem die Aufrechterhaltung des assyrischen Reiches nur erwünscht sein konnte. Denn es war leicht einzusehen, daß es für Aegypten schwer sein würde sich in Syrien zu behaupten, wenn es den Medern und den Babyloniern gelang den Untergang Assurs herbeizuführen und seine Erbschaft anzutreten. So erklärt sich meines Erachtens in natürlicher Weise das Bundesverhältnis, in dem Psammetik nach dem unzweideutigen Zeugnis der Chronik zu den Assyrern stand. Eine andere Erklärung bietet Gadd. Er meint, es wäre die Furcht vor den Skythen, welche Psammetik in die Bundesgenossenschaft mit Assyrien getrieben habe. Assyrien wurde als »the only possible barrier against the flood« angesehen (l. c. S. 6). Aber die auf eine Nachricht Herodots gehende traditionelle Vorstellung von einem Skytheneinfall, der die Völker Vorderasiens mit Schrecken erfüllte, erweist sich bei einer kritischen Betrachtung als unbegründet, wie Wilke gezeigt hat (Das Skythenproblem im Jeremiabuch, Altt. Studien Rud. Kittel dargebracht S. 224 ff.). Auch die Chronik enthält nichts, was die »Skythenhypothese« stützen würde, selbst wenn, wie Gadd meint, die in der Chronik erwähnten Umman-Manda mit den Skythen identisch wären, was doch sehr fraglich ist (vgl. Gressmann, ZAW Neue Folge I, 157; Price, *Journal of the American Oriental Society* 44 (1924) Number 2, S. 126).

Necho, welcher der Politik und den Bundesverpflichtungen seines Vaters treu blieb, wollte Ašur-uballit Hilfe bringen. Das war also der Zweck seines syrischen Feldzuges. Nun wird auch Josias Versuch seinen Vormarsch zu verhindern verständlich. Er handelte nicht als ein Vasall Assurs, wie man mehrfach vermutet hat (vgl. z. B. die Kommentare zu den Büchern der Könige von Kittel und Ben-

ZINGER). Im Gegenteil will er den Bundesgenossen Assurs bekämpfen und die Hilfeleistung an Assur verhindern, denn er gehört zu den Feinden Assurs, da er schon im Jahre 622/21 sich von der Oberherrschaft Assurs losgesagt und die Selbständigkeit Judas proklamiert hatte. Obwohl verständlich, so erscheint die Unternehmung Josias, die für ihn so unglücklich endigte, als nicht weniger unbesonnen und unklug. Denn die Worte, welche der Pharao nach dem Bericht des Chronisten (2 Chron 35 21) Josia sagen läßt: »Was haben wir miteinander zu tun? Nicht gegen dich ziehe ich jetzt« (nach GSV zu lesen אֵלַי אַתָּה) behalten ihre Wahrheit, obwohl der Zug Nechos nicht den Zweck hatte, den man bis jetzt annahm.

Die bisherige Annahme, daß Necho g e g e n Assur ausgezogen sei, findet in der Darstellung des Königsbuches eine Stütze. Wir lesen 2 Kön 23 29: »Zu seiner Zeit zog (עָלָה) Pharao Necho, der König von Aegypten, g e g e n (עַל) den König von Assur«. Der Ausdruck עָלָה עַל kann nur von Heranziehen im feindlichen Sinne verstanden werden; vgl. 1 Kön 14 35, 2 Kön 17 3 18 9 13, 2 Chron 16 1 24 23 36 6, Jer 50 3 usw. Bemerkenswert ist, daß diese Auffassung des Königsbuches, welche sich nun als falsch erwiesen hat, in den übrigen Texten, welche vom Zuge Nechos erzählen, nicht vorkommt. 2 Chron 35 20 heißt es: »Nach alledem . . . rückte Necho, der König von Aegypten, heran, um bei Karkemisch am Euphrat eine Schlacht zu liefern (לְהִלָּחֵם בְּכַרְכְּמִישׁ עַל־פְּרָת)«. Diese Uebersetzung, welche sich bei KAUTZSCH[4] findet, trifft ohne Zweifel das Richtige. In derselben Weise wird der Ausdruck im dritten Esrabuch (1 23) wiedergegeben: *ἐλθόντα πόλεμον ἐγεῖραι ἐν Χαρκαμὺς ἐπὶ τοῦ Εὐφράτου* d. h. »um bei Karkemisch am Euphrat Krieg zu führen«. Allerdings ist נִלְחַם בְּ der allgemeine Ausdruck für »mit einer Stadt kämpfen, sie belagern« (vgl. Gesenius-Buhl Handwörterbuch[16] S. 383), wonach z. B. KITTEL die in Frage stehende Stelle übersetzt: »zog heran z u m A n g r i f f a u f K a r c h e m i s c h am Euphrat« (Die Bücher der Chronik S. 177). Aber aus sachlichen Gründen muß der erstgenannten Uebersetzung der Vorzug gegeben werden. Denn Karkemisch befand sich ohne Zweifel im Besitz der alliierten ägyptischen und assyrischen Truppen, und es galt eben für Necho diesen wichtigen Stützpunkt der ägyptischen Oberherrschaft in Syrien und den letzten Hort Ašur-uballits und der assyrischen Macht zu verteidigen. Denn nachdem Ašur-uballit gezwungen worden war Harran aufzugeben und sich nach Syrien zurückzuziehen, war Karkemisch der nächstliegende Ort auf seinem Rückzuge. Und natürlich wurde dann diese Stadt für Nabopolassar

das nächste Ziel seines Angriffes. Es leuchtet also ein, daß die Verteidigung des von Nabopolassar bedrohten Karkemisch der eigentliche Zweck des Feldzuges Nechos war. Demnach entspricht die Aussage der Chronik, daß Necho heranzog »um eine Schlacht bei Karkemisch am Euphrat zu liefern« genau der historischen Sachlage.

Der Zweck des Zuges wurde erreicht: Karkemisch blieb in der Gewalt Nechos und zwar bis zum Jahre 605, als Nebukadnezar daselbst gegen ihn den entscheidenden Schlag richtete, welcher der ägyptischen Oberherrschaft in Syrien ein Ende machte und zugleich für das assyrische Reich der letzte Todesstoß wurde.

In der Erzählung der Chronik gibt es noch eine andere Stelle, die bis jetzt nicht in befriedigender Weise gedeutet werden konnte, die aber nun im Lichte der neuen Urkunde ganz verständlich erscheint. Necho ließ Josia sagen: »Nicht gegen dich ziehe ich jetzt (siehe oben), sondern אֶל־בֵּית מִלְחַמְתִּי. Diese Worte waren, wie die vertuschende Uebersetzung in G und S zeigt, schon den alten Uebersetzern unklar. Neuere Erklärer haben »das Haus meines Krieges« als »die Dynastie, die mit mir Krieg führt« gedeutet und sogar mit »mit meinem Erbfeind« wiedergegeben; so zuerst Keil und zuletzt Kittel, der jedoch seine Uebersetzung sowohl mit einem Frage- als Ausrufszeichen versehen hat (Die Bücher der Chronik S. 177). Meines Erachtens ist der Ausdruck nunmehr ganz klar, seitdem wir wissen, daß die Aegypter seit lange Kriegsoperationen in Mesopotamien vorgenommen hatten. בֵּית מִלְחַמְתִּי ist »das Gebiet, wo ich Krieg geführt«. So nennt Necho die Gegend in Nordsyrien, welche schon sein Vater besetzt hielt, und die Gebiete in Mesopotamien, deren Verteidigung der ägyptischen Armee oblag. Zu diesem seinem בֵּית מִלְחָמָה will Necho heraufziehen; dazu ist er ebenso berechtigt wie verpflichtet, und Josia darf ihn daran nicht hindern.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der Zweck des Zuges Nechos von Josephus in ganz zutreffender Weise angegeben wird. Er schreibt (Antiq. Jud. X, 5, ed. Dindorf): *Νεχαὼ ὁ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεὺς ἀγείρας στρατιὰν, ἐπὶ τὸν Εὐφράτην ἤλασε ποταμὸν, Μήδους πολεμήσων καὶ τοὺς Βαβυλωνίους, οἳ τὴν Ἀσσυρίων κατέλυσαν ἀρχήν*, d. h. »Nechao, der König der Aegypter, hob ein Heer aus und zog auf den Euphrat zu, um die Meder und Babylonier zu bekriegen, die das Reich der Assyrer zerstört hatten«. Die Meder und Babylonier hatten ja tatsächlich zu dieser Zeit »das Reich der Assyrer zerstört« und waren eben die Feinde, welche Necho am

Euphrat zu bekriegen hatte. Die genaue Orientierung des Josephus ist auffallend.

Wir sind zu dem unerwarteten Ergebnis gelangt, daß der späteste Vertreter der jüdischen Geschichtstradition in bezug auf den Zug Nechos am genauesten unterrichtet ist, während die älteste Quelle, das Königsbuch, eine geschichtlich falsche Auffassung bietet.

Das Stück, das hier vom Tode des Josias handelt (2 Kön 23 29—30) steht hinter dem abschließenden Schema. Es gehört somit zu den Nachträgen, welche von Rd² stammen, der in der exilischen Zeit das deut. Königsbuch bearbeitet hat (vgl. STEUERNAGEL, Lehrbuch der Einleitung S. 349). Auf seine Rechnung kommt die falsche Auffassung. Die von ihm benutzte Quelle scheint einen Text gehabt zu haben, der dem der Chronik ähnlich war. Denn die Worte עַל נְהַר פְּרָת, wie man sie auch übersetzen mag, passen sehr schlecht in den jetzigen Zusammenhang hinter dem עַל מֶלֶךְ אַשּׁוּר. Dagegen sind sie am Platze, wenn der Name eines Ortes, dessen Lage — »am Euphratstrome« — bestimmt wird, vorherging. S bietet statt מֶלֶךְ אַשּׁוּר den Stadtnamen ܡܒܘܓ Mabug, *Βαμβύκη* = Hierapolis, mit dem Karkemisch auch 2 Chron 35 20 von S identifiziert wird. Ob der Text in der von Rd benutzten Quelle einfach אֶל־כַּרְכְּמִישׁ oder, wie in der Chronik, לְהִלָּחֵם בְּכַרְכְּמִישׁ lautete, läßt sich natürlich nicht mehr ausmachen. Aber die Hauptsache ist — und das scheint mir sicher zu sein — daß die Worte עַל מֶלֶךְ אַשּׁוּר, welche einen geschichtlich verkehrten Zug in die Erzählung hineinbringen, von dem exilischen Redaktor herrühren. Seine Quelle, wahrscheinlich die Chronik der Könige Judas, hat also diesen Zug nicht gehabt. So erklärt es sich auch, daß das spätere Midraschwerk zum Königsbuch, aus dem der Chronist seine Erzählung vom Tode des Josias entlehnte, ein richtiges Bild von dem geschichtlichen Hintergrunde des Zuges Nechos enthalten konnte. Woher Josephus seine genauen geschichtlichen Kenntnisse in diesem Punkte hat, ob er sie jüdischen oder außerjüdischen Quellen verdankt, entzieht sich unserem Urteil.

Zur jüdischen Namenkunde.

Von

Gustav Hölscher.

Der Gebrauch biblischer Namen, insbesondere von Namen berühmter biblischer Helden und Heiliger bei den Juden ist schon mehrfach untersucht worden. Ich verweise auf ZUNZ, Gesammelte Schriften (Berlin 1878) II, S. 1—82: Namen der Juden; S. KRAUSS, Talmudische Archäologie, Bd. II (Leipzig 1911), S. 12—18. Aber wann ist der Gebrauch solcher Namen zuerst aufgekommen und welche Motive haben dabei gewirkt?

a.

Ueber jüdische Personennamen in der Perserzeit sind wir jetzt ziemlich gut unterrichtet. In den Papyri von Elephantine finden sich folgende biblische Namen:

אוריה, אזניה, גדליה, דליה, הודויה, הושעיה, הושע, זבדיה, זכריה, חגי, חנן, יהוחנן, יזניה, מיכיה (מיכא, מיכה), מלכיה, מנחם, מעזיה, נריה, נתן, עבדיהו, עזריה, ישביה, ישעיה, מחסיה, צפניה, צדק שלמיה, שמעיה[1].

Das sind lauter übliche israelitisch-jüdische Namen, die meisten schon in der älteren Literatur bezeugt. Beziehungen dieser Namen zu berühmten Männern der alten Sage und Geschichte liegen nirgends vor.

Aus demselben Jahrhundert, wie die Elephantinepapyri, stammen die keilschriftlichen Dokumente der Firma Murašu Söhne zu Nippur mit ihren zahlreichen jüdischen Namen[2]. Ich gebe eine

1) Bei איתן (COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century, Oxford* 1923, Index) ist die Lesung des letzten Buchstabens unsicher. Bei חנא (E. SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie in Elephantine, Leipzig 1911, 53, 2, 5) ist zweifelhaft, ob ein Männer- oder Frauenname oder überhaupt ein Personenname vorliegt.

2) *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania Series A: Cuneiform Texts ed. by* H. V. HILPRECHT, *vol.* XI 1898 und X 1904; und *University of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section, Business Documents of Murashu Sons, by* A. T. CLAY 1912 vol. II.

Liste der darin enthaltenen biblischen Namen und füge gleich einiges sonst noch belegte Material aus Keilschrifttexten hinzu:

Abijâma (אביהו), Addanu (אדן und אדון), אדרם (Addu-rammu), Aḫ(u)-abu (אחאב), Aḫijâma (אחיהו), Aḫi'au (אחיו), Aḫlija (אחלי), Ili-zabadu (אלזבד), Ili-idri', Ili-ḫadari (אליעזר), Ili-natan(n)u (אלנתן), Araḫ' (ארח), Aškula' (אשכל), Bibâ (בבי), Badajâma (בריה), Ba-lijâma (בעליה), Banija (בני), Banajâma (בניהו), Bêl-jadaḫ (בעלידע), Biṣâ (בצי), Baruḫa' (בריח), Barik-ilu (ברכאל), Barikkijâma (ברכיהו), Gadaljâma (גדליהו), Galalânu (גלל, גללי), Gamarjâma (גמריהו)[1], Gira' (גרא), Zabadjâma (זבדיהו), Zabûdu (זבוד), Zabbâ (זבי), Zabina' (זבינא), Zimmâ (זמה), Zatamê (זתם), Ḫaggâ, Aggâ (חגי), Ḫaza'ilu (חואל), Ḫamada' (חמדן), Ḫanûn (חנון), Ḫanana' (חנן), Anani-ilu (חננאל), Ḫanani' (חנני), Ḫananijâma (חנניהו), Ḫarim, Ḫarim(m)a' (חרם), Tûbjâma (טוביהו), Igdaljâma (יגדליהו), Jadîḫ(u)-ili (ידיעאל), Jadaḫjâma (ידעיהו), Jâḫû-zabad(d)u (יהוזבד), Jâḫûlaqim (יהויקים), Jâḫûnatanu, Hûnatanu (יהונתן), Raḫim-ili (ירחמאל), Jašûbu (ישוב), Jašmaḫ-ilu (ישמעאל), Jaše'jâma (ישעיהו)[1], Lamanija (לבני), Malakijâma (מלכיהו)[1], Minaḫḫim(m)u (מנחם), Minjamîni, Minjamê(n) (מנימין), Marduka (מרדכי), Mattanijâma (מתניהו), Nabundu > Nabûtu (נבות), Nadbija (נדביה), Nûḫâ (נוחה), Niqûd(u) (נקודא), Nirijâma (נריהו)[2], Natan-ili (נתנאל), Natanjâma (נתניהו)[3], Abda' (עבדא), Abdija (עבדי), Adnâ (עדנא), Iddirija-ili (עדריאל), Azzijâma (עזיהו)[1], Ainâ (עינן), Ammaši' (עמשי), Aqabijâma (עקביה)[4], Aqûbu (עקוב), Padâma (פדיהו), Pilijâma (פל[א]יה), Pillujâma (פלליהו), Ṣiḫa' (ציחא), Qarḫa' (קרח), Šubunujâma (שבניהו)[1], Šabbatai (שבתי), Šilimmu (שלם), Šammâ (שמה), Samûa (שמוע?), Šamaḫûnu (שמעון), Šamšânu (שמשן), Išribijâma (שרביה), Tîrijâma (תיריא)[5].

Nicht alle diese Gleichsetzungen sind sicher. Immerhin zeigt auch diese Liste, daß die Personennamen jener Zeit in keiner Beziehung zu den Helden und Heiligen der biblischen Geschichte stehen[6].

---

1) Pinches, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XV p. 14 f.

2) Strassmeier, Dar. 310, 4.

3) *Palestine Exploration Fund*, 1905, 206 f.

4) Ich habe diesen erst in nachbiblischer Zeit belegten Namen mitaufgenommen.

5) Weiteres Material bei Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch 1905, wo noch folgende weitere biblische Namen sich finden: Aḫumâ (אחומי), Ilu-ḫananu (אלחנן), Ilu-qanâ (אלקנה), Arṣâ (ארצא), Bunnâ (בני), Hanṭušu (חטוש), Ḫinni-el (חניאל), Haḫḫuru (חרחר), Ṭâb-ilu (טבאל), Šalti-ilu (שאלתיאל). Vgl. ferner noch Assyrische Rechtsurkunden: Abidânu (אבידן), Abi-ḫa'ili (אביחיל), Ilijâu (אליהו), Bindiqiri (ברקר), Saûli (שאול) u. a.

6) Das gilt auch von Šamšânu nicht; das biblische שמשון (*Σαμψών*) wäre wohl zu Šamšûnu oder Šimšûnu geworden wie שמעי zu Šamaḫûnu. Erst recht nicht gilt

Die Namen sind fast durchweg entweder altübliche oder neue aus der babylonischen Umgebung übernommene. Bemerkenswert für unsere Frage sind allein die Namen Minjamîni und Šamaḫûnu. Ersteres ist babylonisiertes בנימין [1]. Im israelitischen Altertum ist dies nur Name des so benannten Stammes und seines *heros eponymus*. Dasselbe gilt wohl auch von dem Namen שמעון, der ebenfalls nicht als Personenname aus alter Zeit bezeugt ist. Wir haben hier die ersten Beispiele für den Gebrauch der alten Stammesnamen als Personennamen.

Weiteres Material liefern die zahlreichen Namenlisten und Einzelnamen in den Büchern Chronik-Esra-Nehemia. Einzelnes darunter stammt wohl aus guter Quelle, wie z. B. wahrscheinlich die Bauliste Neh 3 1—32, in der wiederum בנימין als Individualname begegnet (Neh 3 23). Zumeist jedoch sind diese Namen des Chronisten und seiner Ergänzer vermutlich erfunden und daher wohl nur als Zeugnisse des 3. und 2. Jahrhunderts zu verwerten. Von den Namen der zwölf Jakobsöhne finden sich hier als Personennamen: שמעון (Esr 10 31), יהודה (Esr 10 23, Neh 11 9 12 8. 34. 36, Esr 3 9 corr.), יששכר (Chron I 26 5), יוסף (Chron I 25 2. 9 Esr 10 42 Neh 12 14, vgl. noch Num 13 7 corr.), בנימין (Chron I 7 10 Esr 10 32) [2].

Was sonst noch an Personennamen in Chronik-Esra-Nehemia auftritt, ist fast alles altes Namengut neben einigen Neuerwerbungen [3]. Bemerkenswert sind höchstens noch die Namen גרשום (Esr 8 2), פינחס (Esr 8 33) und vielleicht auch עמרם (Esr 10 34); wenigstens die Träger der beiden ersten Namen sind Priester, und ihre Benennung nach den beiden Priesterahnherren absichtlich.

Aus hellenistischer Zeit läßt sich dies Material weiter vervollständigen. Die שמעון (dem griechischen Namen *Σίμων* gleichgesetzt), יהודה und יוסף werden jetzt immer zahlreicher, und in der römischen

---

das von Šullum(m)a, den ich gar nicht erst in die Liste aufgenommen habe, da er nicht mit שלמה gleichzusetzen ist, sondern wohl eine selbständige Bildung von einem Gottesnamen Sul(l)um ist (vgl. שלם, שלמן KAT 474 f.; Ršp(u)-Šaramana bei SPIEGELBERG, Zeitschr. für Assyriologie XIII 120), wie Marduka von Marduk.

1) Die Formen מנימין und מימין finden sich Chron I 24 9 II 31 15 Esr 10 25 Neh 10 8 12 5. 41. Auch bei den Juden der talmudischen Zeit (vgl. *Jewish Encyclopaedia vol.* I 1901, Artikel »*Abba bar Benjamin*«).

2) גד (Sam I 22 5 Sam II 24 11 ff) ist alter Personenname, vgl. גדי, גדיאל.

3) Namen wie מנשה, שמואל, אליה, ישעיה, יחזקאל, דניאל, חזקיה, ברוך, גדליה; auch מהללאל Neh 11 4 hat mit dem Urvater in Gen 5 natürlich nichts zu tun, ebensowenig wie בצלאל Esr 10 30 (vgl. Ina-ṣilli-Bêl, Ina-ṣilli-Ninib, Ina-ṣilli-Êsagila u. a.) mit dem Künstler der Stiftshütte.

Kaiserzeit gehören diese drei Namen zu den allerhäufigsten Judennamen. Neben ihnen findet sich etwa seit dem augusteischen Zeitalter ziemlich oft der Name לוי [1], seltener die Namen בנימין [2] und ראובן [3]. Erst in talmudischer Zeit sind noch weitere dieser Stammesnamen als Individualnamen bezeugt [4]. Andere aus hellenistischer Zeit bezeugte biblische Namen sind altherkömmlich [5].

Es ist zu beachten, daß das Aufkommen des Gebrauchs altbiblischer Namen nicht mit der Bildung des Kanons zusammenhängt. Diejenigen Namen, bei denen zuerst die bewußte Uebernahme von Namen der alten Sage nachweisbar ist, sind, wie sich gezeigt hat, Namen von Söhnen Jakobs, also von Ahnen der Stämme, und sodann vielleicht Namen von Ahnen der levitischen Priesterschaft. Das hängt offenbar mit dem seit der Perserzeit erstarkenden Interesse der Juden an der Reinheit der Abstammung zusammen, wofür ja die zahlreichen Stammbäume in der Literatur Zeugnis ablegen.

Die Zugehörigkeit des einzelnen zu einem bestimmten Stamme wird in der Literatur oft hervorgehoben, besonders bei Juden der Diaspora: Elimelech und No'omi in Moab wissen sich als Judäer aus Bethlehem (Ruth 1 2); Mord'kai in Susa ist Binjaminit aus Jerusalem (Esth 2 5); ebenso betont Paulus aus Tarsus seine Herkunft aus Binjamin (Rm 11 1 Phil 3 5); Tobit in Ninive stammt von Weggeführten des Stammes Naphtali und rühmt sich seines Ahnherrn Naphtali (Tob 1 4 f. 7 3); die lukanische Kindheitsgeschichte Jesu, die wohl gleichfalls außerhalb Palästinas entstanden ist, erzählt von der frommen Hanna aus dem Stamme Asser (Luk 2 36).

---

1) Aristeas 48; Mc 2 14 vgl. Luk 3 24. 29; Josephus 5mal; m. Schekalim V 1; zwei Tannaim ר' לויטס aus Jabne und לוי בר סיסי vgl. STRACK, Einleitung in Talmud und Midraš, 5. Aufl. 1921; *Ληουεις* (genit.) 148.49 n. Chr. vgl. FRDR. PREISIGKE, Namenbuch, Heidelberg 1912.

2) Ein Tanna אבא בנימין vgl. BACHER, Agada der Tannaiten II 547.

3) Ein Tanna vgl. STRACK, a. a. O.; ferner vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris I 190 und 313.

4) ר' נפתלי jer. Megilla IV 8 (ed. Krakau 1609), fol. 75 b Z. 64; זבולון בן דן b. Kidd. 30 a.

5) *Σαμοηλις* und *Ιωνατος* (genit.?) bei PREISIGKE, a. a. O., *Εζεκιας* Hoherpriester Jos. c. Apion. I 187; Arist. 47; *Ζαχαριας* Mkk I 5 18. 56; Arist. 47. 48. 50; *Ψαλωμος* Mkk I 11 70 13 11 II 11 17 und Joseph. ant. XIV 30 f.; *Ἐζεκιηλος*, der jüdisch-alexandrinische Tragödiendichter (Clem. Al. Strom. I 23, 155; Euseb. praep. ev. IX 28) und *Ηρας ἐπικαλ(ούμενος) Αιζακιελ* auf einem Papyrus (vgl. C. WESSELY, Karanis und Soknopaiou Nesos S. 29). *Δανοουλος* bei GRENFELL, *An Alexandrian erotic fragment etc., Oxford* 1896 p. 75; vgl. noch *Ηλειον* (genit.) und *Μειχα* (genit.) Judith 8 1 6 15.

Die Juden Palästinas betonen dies nicht so häufig, offenbar weil hier die Zugehörigkeit zu bestimmten Stämmen durch den Wohnsitz in den alten Stammesgebieten ohne weiteres gegeben zu sein schien; die Bewohner Judäas galten natürlich als Angehörige der alten Stämme Juda und Binjamin[1], so wie die Priester zum Stamme Levi gehörten. Die Bewohner Samarias betrachteten sich in ähnlicher Weise als Abkömmlinge Josephs, bzw. der Stämme Ephraim und Manasse, und galten auch den Juden als solche; denn neben der Vorstellung, daß die zehn Stämme untergegangen oder in die weite Ferne gewandert seien, bestand, wie schon die Chronik zeigt, unwillkürlich die Vorstellung, daß sie wie zuvor in ihren alten Stammessitzen saßen. So setzt z. B. auch das Judithbuch voraus, daß die Bewohner von Betylua, Judith und Ozias, Simeoniten sind (Judith 9 2 6 15).

b.

Erst in jüngerer Zeit tauchen andere altbiblische Namen auf, Namen von Heiligen und Helden der Sage. Hier meldet sich deutlich der stärkere Einfluß der heiligen Literatur auf das jüdische Leben. Kennzeichnend dafür ist besonders das Aufkommen der Namen Abraham, Isaak und Jakob, und zwar erscheinen sie zuerst in der Diaspora, Abraham nur in der Diaspora.

Die frühsten Beispiele finden sich wohl in der jüngeren Ptolemäerzeit: *Ισαχεως* (genit.)[2] und *Ἄβραμος*[3]. Alle drei Erzväternamen erscheinen zusammen im Aristeasbriefe (48—49) und in einem Papyrus von 101/2 n. Chr.[4]; im Aristeasbriefe (47—50) finden sich daneben noch Simeon, Levi, Juda, ferner Jeremia, Hesekiel, Daniel, Zacharja u. a., also eine ganze Reihe altberühmter Namen. Weitere Belege sind אברם auf einem Ostrakon der Kaiserzeit[5], *Ισαχιος* (genit.) im Jahre 10 v. Chr.[6] und *Ισαχις* im 1. Jahrhundert n. Chr.[7];

1) Simeon, der Vorsteher der Tempelverwaltung, ist nach Mkk II 3 4 Binjaminit, übrigens auch hier wieder in einer außerpalästinischen Schrift.

2) *Greek Papyri in the British Museum* II 1898 S. 11 Nr. 402, 11: 2. Jahrhundert.

3) Auf einem Ostrakon vgl. PREISIGKE, Griechische Urkunden aus Aegypten I 1915 Nr. 1093.

4) Aegyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin III 1903 Nr. 715.

5) Vgl. SACHAU 62, 1 K. 2, 8.

6) Aegyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin IV 1912 Nr. 1134 Z. 4, 22.

7) *Greek Papyri in the British Museum* II 1898 S. 33 Nr. 258, 157.

Ιακουβος im Jahre 77 n. Chr.[1] und auf einem Ostrakon von 107 n. Chr.[2]

In Palästina begegnet von diesen Namen אברהם überhaupt nicht; offenbar scheute man sich vor dem Gebrauch dieses heiligen Namens, wie der Christ den Gebrauch des Namens Jesu scheut. Noch im talmudischen Zeitalter wird der Name אברהם fast ganz vermieden[3], und erst in nachtalmudischer Zeit ist er, besonders in Europa, häufig geworden. Auch יצחק ist für Palästina erst gegen Ende der tannaitischen Zeit belegt[4]. Etwas früher — zuerst in der letzten Zeit des Tempels — und auch häufiger begegnet in den Gelehrtenkreisen Palästinas der Name יעקב[5]; dagegen findet er sich nicht selten im ersten Jahrhundert n. Chr. außerhalb des Gelehrtentums: bei einem Idumäer[6], bei einem Sohne des Galiläers Judas[7], bei einem Bruder Jesu[8] und zweien seiner Jünger, bei einem Diener des Josephus in Galiläa[9] und bei einem Manne aus K^{e}phar Sama, der im Namen Jesu ben Pantera heilt[10].

c.

Auch Frauennamen aus der alten Sage werden nun beliebt. Im Buche Tobit tragen außer ערנה („Wonne" 7 8) sämtliche Frauen altbiblische Namen: שרה (3 7), דבורה (1 8), חנה (1 9); von den Männern auch רעואל (3 7). Vielleicht ist das bewußte Absicht, um der Erzählung altertümliches Kolorit zu geben.

Sonst begegnet שרה zuerst um 100/1 n. Chr.[11]. רבקה findet sich

1) GRENFELL *and* HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri* II 1899 Nr. 276, 5.

2) PREISIGKE, Griechische Urkunden aus Aegypten I 1915 Nr. 4431.

3) Der einzige Beleg im Talmud ist ein Abram aus Chusistan (Susiana) אברם חוזאה b. Gittin 50 a. BACHER, *Revue des Etudes Juives* XXXVI 103 f. und BLAU, M. Zs. Szemle 14, 71, wollen dafür אבימי lesen (vgl. KRAUSS, Talm. Arch. II 440 Anm. 138).

4) Bei dem Tanna יצחק ר', dann bei mehreren Amoraim (vgl. STRACK a. a. O.).

5) Bei vier Tannaim: יעקב בן קדשי ,ר' אליעזר ב' יעקב und יעקב ר'; sodann bei dem Amora יעקב בן אידי ר' (vgl. STRACK a. a. O). Vgl. ferner יעקב קרחה (b. Chullin 22 b) und יעקב ב' ר' יצחק (tos. Ohal. XVIII 16 ZUCK. S. 617).

6) *Ἰάκωβος*, Sohn des *Σωσᾶς* (Josephus, bell. IV 235 usw.).

7) Josephus, ant. XX 102.

8) Mc 6 3 Mt 13 55.

9) Josephus, vita 96. 239.

10) tos. Chullin II 22, ZUCK. S. 503.

11) Aegyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin IV 1912 Nr. 1068 Z. 7. Später bei einer Veturia Paulla in Rom, die als Proselytin den Namen Sara bekam (bei ORELLI-HENZEN, *Inscr. Latin. Coll. n.* 2522) und einer Frau in Nehardea, die Mirjam hieß und von andern Sara genannt wurde (b. Gittin 34 b).

zuerst auf einer jüdischen Inschrift, die vielleicht aus Jafa stammt[1]. לאה und רחל sind mir aus älterer Zeit nicht bekannt[2]. אלישבע (*Ἐλισαβετ*)[3] und חנה (*Ἄννα*) kennt man aus der lukanischen Kindheitsgeschichte (Luk. 1 5 2 36). Notiert sei *Σουσάννα* (Luk. 8 3); erst im Talmud belegt sind תמר[4] und יהודית[5].

Neben dem Weibe Aharons אלישבע begegnet dann als besonders beliebt die Schwester Aharons מרים und zwar zuerst bei zwei aus priesterlichem Geschlechte stammenden Gattinnen des Herodes[6]. Im Neuen Testamente finden sich fünf Trägerinnen des Namens *Μαρία*; dazu kommt die bekannte *Μαρία* (מרים) aus Beth Esob[7] und eine Palmyrererin מרים[8]. Zweifelhaft ist der Nachweis für den Namen der Frau Moses, צפרה[9].

d.

Auch für Männer wurden Namen aus dem altbiblischen Priestergeschlechte recht beliebt. Vielleicht erklärt sich daraus z. T. die starke Verbreitung des Namens אלעזר, der allerdings schon von altersher häufig gewesen ist. Daneben begegnet mehrfach der Name פינחס[10] und vereinzelt der Name des Vaters Aharons עמרם[11]. Dagegen

1) Lidzbarski, Ephemeris II S. 199, 20.

2) *Λεα* (ob jüdisch?) in byzantinischer Zeit (*Greek Papyri in the British Museum* IV 1910 Nr. 1459, 30); רחל in סדר הדורות f. 130 a (vgl. Zunz).

3) Später auf einem jüdischen Ossuar aus der Nähe Jerusalems (Lidzbarski, Ephemeris III S. 51 D. Vgl. auch *Ἀλισαβέτ* (ob jüdisch) in *Papiri Fiorentini* III 1915 ed. Vitelli 297, 296: 6. Jahrhundert.

4) Jer. Megilla III 2.

5) b. Ḳidd. 12 b; Jebamoth 65 b (יהודית, Weib des ר' חייא).

6) Außerdem bei drei anderen Frauen des herodeischen Hauses (vgl. Josephus).

7) Josephus, bell. VI 201 ff.

8) m. Nazir VI Ende; vgl. auch die erwähnte Mirjam in Nehardea (b. Gittin 34 b).

9) In jer. Gittin V 3 fol. 46 d Z. 45 (ציפור בת אבשלום) lautet der Name צפור = »Vogel«, vgl. palmyr. צפרא *Σεφφερα* (genit.) bei de Vogüé (10) 11. 12, Lidzbarski, Ephemeris I 347. Vgl. im Mittelalter Vöglin als jüdischer Frauenname (Zunz S. 51 vgl. 60). Im besonderen kommen als weibliche Eigennamen folgende Vogelnamen bei den Juden vor: חגלה (Num 26 33) »Rebhuhn« oder ein verwandter Vogel (vgl. Th. Nöldeke, Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft, 1904, S. 85 f.), ימימה (Hiob 42 14; G. Beer vermutet ימומה) »Taube« (vgl. arab. jamâma); später als jüdische Frauennamen Palomba, Taube, Täubchen und Galina, Hünla (Zunz, S. 45 f. 58. 60).

10) Als Name eines jüdischen Idumäers (Josephus, bell. IV 235), ferner vor allem am Tempel als Name des letzten Hohenpriesters (Josephus, bell. IV 155) und dreier Tempelbeamter (Josephus, bell. VI 390 f. und m. Schekalim V 1).

11) Bei einem Juden in Peräa (Josephus, ant. XX 4); später bei ר' עמרם (b. Mo'ed qaṭan 19 b), einem Sohne des Amora שמעון בר אבא.

fehlt der Name אהרן fast ganz; die einzigen mir bekannten Beispiele finden sich auf einer griechisch geschriebenen Soldatenquittung, wahrscheinlich des 3. Jahrhunderts [1] und bei einem ר' אהרן in Babylonien im 5. Jahrhundert [2]. Ebenso fehlt der Name משה fast ganz; auch für ihn findet sich das erste vereinzelte Beispiel im Talmud bei einem משה בר עצרי [3]. Auch hier ist es natürlich heilige Scheu, die diese Namen meiden hieß.

e.

Ueberblickt man die hebräischen Männernamen, die in frührömischer Zeit bis gegen 200 n. Chr. bei den Juden Palästinas in Gebrauch waren, so ist der weitaus beliebteste Name שמעון (*Σίμων*). Daneben sind die häufigsten Namen: אלעזר (*Λαζαρος*, לזר), יוסף (יוסי), יו[ה]ודה, יהושע (ישוע), יו[ה]וחנן, חנניה; recht häufig sind auch מתתיה, יו[ה]נתן, אבשלום, שאול, שמואל, אליעזר, חזקיה, צדוק, פינחס, גמליאל, יעקב, לוי; weniger häufig מנחם, נחום, אלישע, מנשה, בנימין, ישמעאל, זכריה, יו[נ]חניה; vereinzelt oder selten finden sich ברוך, ישעיה, ירמיה, יאשיה, עזריה, עמרם, ראובן, מהללאל, חנוך. Nur auf dem Boden der Diaspora sind belegt die Namen אברהם und יצחק, ferner — was aber gewiß nur Zufall ist — יחזקאל, חגי, דניאל. Der Wert dieser Zusammenstellung, die natürlich von der Zufälligkeit unserer ganzen Ueberlieferung abhängig ist, ist selbstverständlich ein ziemlich relativer; immerhin bietet sie doch einiges Beachtenswerte.

Namen aus der Urgeschichte fehlen fast ganz; die einzigen Namen sind hier חנוך und מהללאל, welche von R. Jehuda (m. Edujot V 6) überliefert werden; er erwähnt einen אליעזר בן חנוך aus der Zeit des auch sonst bekannten עקביה בן מהללאל, also aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. [4]. Das Vorkommen dieser beiden Urväternamen, des חנוך und seines Großvaters מהללאל (vgl. I Henoch 83 s. 6 ff.) mag mit der einstigen Blüte der Henochliteratur zusammenhängen; später verschwindet dies Schrifttum bekanntlich aus der Orthodoxie [5].

1) CJGr III nr. 5109, 35; nach NIEBUHR aus der Zeit des Septimius Severus und Caracalla.

2) b. Baba kamma 109 b; Menachoth 74 b.

3) b. Baba bathra 174 b; Arachin 23 a.

4) Der Name מהללאל (vgl. schon Neh 11 4) kehrt später nur noch wieder bei איסי בן מהללאל (BACHER, Agada des Tannaiten II 371 Anm. 3; DERENBOURG, *Essay* p. 483).

5) Sonst kenne ich von Personennamen aus der Urgeschichte nur noch יפת bei einem palästinischen Amora des 3. Jahrhunderts בנמין בן יפת (vgl. BACHER, Agada der pal. Amoräer III 548 f.).

Von den Namen der drei Erzväter war schon die Rede. Von den Namen der Jakobsöhne finden sich שמעון, יוסף, יהודה, לוי und seltener ראובן und בנימין, also vor allem die Namen der Stämme von Judäa und Samaria; die der nördlicheren Stämme fehlen [1].

Von andern Namen der Patriarchensage finden sich אליעזר [2], ישמעאל [3] und מנשה [4], aber das sind altübliche Namen, die auch ohne spezielle biblische Reminiszenz stets in Gebrauch waren [5]. ישראל als Personenname ist erst im Mittelalter aufgekommen, dann allerdings recht beliebt geworden. Daß עשו fehlt, ist begreiflich.

Unter den Namen der mosaischen Zeit fehlen, wie schon festgestellt ist, die Namen אהרן und משה anfangs ganz. Die Beliebtheit des Namens יהושע ist unabhängig von der Erinnerung an den biblischen Helden Josua. Bei פינחס und עמרם mag biblische Reminiszenz von Haus aus mitgespielt haben; אלעזר und צדוק [6] sind altübliche Namen.

Die Namen der Richter fehlen gänzlich unter den Personennamen noch der talmudischen Zeit; auch die Namen aus der Königsgeschichte spielen keine Rolle; denn der Gebrauch der Namen שאול [7], יהונתן [8] und אבשלום [9] ist unabhängig davon, ebenso wie der der Namen עזיה [10], עזריה [11], חזקיה [12] oder יחניה [13]; am ehesten könnte man bei יאשיה [14] an biblische Reminiszenz denken. Die Namen דוד und שלמה fehlen im älteren Judentum gänzlich und kommen erst seit dem 8. Jahrhundert auf.

---

1) Später vereinzelt die Stämme Galiläas: Zebulun, Naphtali, Dan s. o.

2) Bei vier Tannaim (vgl. STRACK) und auf einem jüdischen Ossuar (LIDZBARSKI, Ephemeris III S. 51 E und J.)

3) Als Name eines Hohenpriesters und mehrerer Tannaim (vgl. STRACK).

4) Für die hellenistische Zeit vgl. Josephus, ant. XI 302 f. XII 15 f.; Judith 8 2 10 3; später Josephus, bell. II 567 und Baraita in b. Sanh. 56 b (בי מנשה); ferner inschriftlich bei SACHAU 72, 18 und LIDZBARSKI, Ephemeris II S. 335 H.

5) Daß bei Manasse nicht an den Ahnherrn Manasse gedacht wurde, zeigt sich auch daran, daß אפרים als Personenname sehr selten ist (nur jer. Baba meṣi'a X fol. 12 c Z. 46; vgl. außerdem רפרם, Bezeichnung von zwei babylonischen Amoraim, nach GEIGER ZDMG XXV 521) = Rab Ephrem.

6) Josephus, ant. XVIII 4. 9; bell. II 451. 628; ein Tanna ר' צדוק (vgl. STRACK).

7) Josephus, bell. II 418. 469; Paulus aus Tarsus; zwei Tannaim (vgl. STRACK).

8) Häufig.

9) Josephus, ant. XIV 71; bell. II 448; ein Tanna (vgl. BACHER).

10) Judith 6 15.

11) אלעזר בן עזרה, ein Tanna (vgl. STRACK).

12) Josephus, bell. I 204; V 6; II 429.

13) Josephus mehrfach; ferner חניה המעגל (m. Ta'anit III 8).

14) Josephus, bell. VI 148 (?); ein Tanna (vgl. STRACK).

Auch bei den Prophetennamen, wie שמואל [1], אלישע [2], נחום [3], ירמיה [4], ישעיה [5], זכריה [6] mag gelegentlich die Erinnerung an die betreffenden Propheten mitgespielt haben. Bemerkenswert ist doch, wie geringe Rolle die Namen der großen Schriftpropheten gespielt haben [7]; ein religiöser Grund sie zu meiden lag hier nicht vor. Bei den häufigsten jüdischen Personennamen der frührömischen Zeit spielt biblische Reminiszenz überhaupt nicht mit, sondern neben zufälliger Liebhaberei der fromme Sinn des Namens, z. B. bei so beliebten Namen wie יהוחנן, חנניה, מתתיה, גמליאל oder bei weniger häufigen wie מנחם oder ברוך.

1) Josephus, bell. IV 155; ein Tanna (vgl. STRACK).
2) Bei zwei Tannaim: אלישע בן אבויה und ר' ישמעאל בן אלישע (vgl. STRACK).
3) Zwei Tannaim (vgl. STRACK).
4) Josephus, vita 241; ein Tanna (vgl. BACHER).
5) יהודה בן ישעיה tos. Schebi'it V 12 ZUCK. S. 68, 18.
6) Luk 15; Josephus, bell. IV 225; IV 335 f.
7) Später z. B. noch יונה Gen R 48, 12.

La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2, 4—22.

Par

Paul Humbert.

Il y a plus d'un quart de siècle BUDDE attirait l'attention sur le rôle de l'idéal nomade en Israël et notamment chez Osée (P r e u ß. J a h r b ü c h e r 1896, p. 57 suiv.). Je voudrais montrer ici comment la perspective nomade, loin d'être un hors d'oeuvre, se rattache à la logique même de la conception de ce prophète dont STADE déjà relevait »l'inexorable conséquence dans la pensée« (G e s c h. I, p. 577 n. 1).

La pensée d'Osée est dominée par le thème de l'alliance sinaïtique entre Yahvé et le peuple d'Israël. L'absence de religion (4 1 : אֵין־דַּעַת אֱלֹהִים) se ramène au mépris des commandements du Décalogue (cp. dans 4 2 l'allusion aux 3 ème., 6 ème., 7 ème., 8 ème. et 9 ème. commandements d'Ex. 20). L'image du procès (ריב) entre Yahvé et Israël (4 1 12 3) implique la notion d'une relation juridique, l'existence de cette loi (תּוֹרָה cp. 8 1) qui lie Yahvé et ses adorateurs: notez p. ex. la stricte correspondance dans cette déclaration: »Tu as oublié la loi de ton Dieu, aussi oublierai-je moi aussi tes fils« (4 6). Loi écrite, comme le prouve indirectement l'hypothétique אֶכְתּוֹב de 8 12. Loi synonyme de contrat, d'alliance (cp. le parallélisme de בְּרִיתִי et de תּוֹרָתִי 8 1), et dont la violation est un crime contre Dieu même (6 7). Posséder ce בְּרִית, cette loi, c'est connaître et posséder Yahvé, aussi, fort de cette prérogative, Israël déclare-t-il: »nous te connaissons, ô Yahvé!« (8, 1. 2 où il faut faire permuter יְהוָה et יִשְׂרָאֵל).

Le symbolisme du mariage entre Israël et Yahvé, si important chez Osée (chap. 1—3), et, conséquemment, l'image de l'adultère et de la prostitution d'Israël (2 4 4 12 5 3. 4 9 1. 10), confirment sa croyance en un lien juridique entre Dieu et le peuple israélite. Or cette union, où s'est-elle conclue? au Sinaï: »Je t'ai connu au désert, dans la terre de feu« (13 5). De l'exode datent, comme l'affirme aussi le Décalogue, les relations intimes de Yahvé et d'Israël: »Je suis Yahvé ton Dieu dès le pays d'Égypte!« (13 4 cp. Ex 20 2), et un article de

loi sanctionne ce statut légal: »Tu ne connaîtras point d'autre dieu que moi, point d'autre sauveur que moi« (13 4). Aussi méconnaître Yahvé est-il synonyme de prostitution (5 4), et la prétention (8 2) comme l'ambition (6 3) d'Israël sont-elles de »connaître Yahvé«, d'obéir ainsi au premier article de la charte sinaïtique.

Quand Israël était jeune, à la sortie d'Égypte, c'est alors que Yahvé l'aima (11 1). C'est au désert qu'Israël est né (2 5). L'exode à travers la steppe syro-arabique, voilà l'époque idéale de la jeunesse de la nation (2 17), celle où, nomades, ils habitaient encore sous la tente (12 10), celle où Yahvé soutenait ses pas comme ceux d'un petit enfant à la lisière (11 3), celle où un prophète divinement inspiré, Moïse, guidait et gardait Israël (12 14). Alors Israël était plein de promesses, semblable aux raisins qu'un voyageur trouve en plein désert, aux fruits précoces du figuier (9 10).

Ce que RENAN, en une généralisation trop hardie, affirmait de tout Israël jusqu'à l'exil (*Hist. d'Israël* I p. 61—63, 110; II p. 289), vaut donc en tout cas pour Osée: l'époque nomade est à ses yeux le pôle magnétique de l'histoire nationale.

Quel contraste avec cette idylle lorsqu'Israël entre en Canaan! quelle longue, constante et multiforme déviation! A peine aux portes de Canaan, ils s'adonnent au culte idolâtre de Baal-Peor (9 10); puis c'est la Vallée d'Acor, de funeste mémoire (4 17). Yahvé, qui, pour Osée, n'est plus indissolublement rattaché au Sinaï, a beau leur prodiguer les richesses du sol cananéen (2 10), Israël a oublié son Créateur (2 15 8 14) et attribue aux divinités du terroir palestinien, aux Baalim, l'octroi de tous ces biens (2 7. 14).

À la théocratie succéda une monarchie qu'Israël réclamait à grands cris (13 10), mais que Yahvé n'approuvait pas (8 4), monarchie dégénérée (7 3—6), partiellement responsable des égarements de la nation (5 1), et dans laquelle Osée ne voit qu'une concession de la colère divine qui, finalement, l'abolira (1 4 3 4 13 11).

Au monothéisme succéda, d'après Osée, non seulement un yahvisme corrompu, mais aussi un baalisme avéré. Lorsqu'Osée déclare que Dieu »ôtera de la bouche d'Israël les noms des Baalim et qu'ils ne seront plus invoqués« (2 19), lorsqu'il fait allusion aux fêtes religieuses (2 13) et notamment aux »fêtes des Baalim« où ses contemporains, parés de leurs atours, accomplissent en l'honneur des Baals les rites d'encensement (2 15), il ne suffit pas de dire avec MARTI (ad 2 15) que »quoique le peuple les célébrât en l'honneur de Yahvé, Osée les nomme fêtes des Baals à cause de leur caractère païen . . .«.

Les termes impliquent plus qu'un baalisme larvé, car la mention des »noms des Baals« (שְׁמוֹת הַבְּעָלִים) garantit que les Baalim eux-mêmes étaient adorés, seuls ou à côté de Yahvé, par Israël au VIII ème. siècle. Au surplus la mention des כְּמָרִים dans un sanctuaire israélite confirme (cp. 2 Rois 23 5) le caractère non-yahviste du culte qui s'y célébrait, et un passage comme 11 2 nous ôte toute hésitation.

On s'est efforcé de percer l'énigme des »jours de Guibéa« (9 9 10 9): mais, qu'il s'agisse du crime de Juges 19—21 ou du choix de Saül comme roi, deux événements aussi spéciaux ne peuvent servir de prototype des plus noirs forfaits (cp. 9 9) et encore moins de point de départ du péché national (cp. 10 9). Le substantif יוֹם doit plutôt être pris au sens cultuel (cp. 2 15 et *ûmu* en assyrien), et הַגִּבְעָה comme nom commun et générique (id. LXX): »de tes fêtes sur la colline date ton péché, ô Israël«. On comprend alors que le prophète puisse soutenir que le péché d'Israël ait sa racine dans un phénomène général comme le culte idolâtre et orgiastique des hauts-lieux, interprétation corroborée par l'équivalence établie ailleurs (4 12. 13) entre l'abandon de Yahvé et le culte des hauts-lieux, et par le symptomatique rapprochement des collines et des montagnes avec les בָּמוֹת et les autels dans 10 8. Dans cette prosopopée célèbre, ce sont en effet les lieux de perdition (cp. aussi 8 11) qui doivent recouvrir de leurs ruines la nation coupable.

Un vrai lien de cause à effet unit d'ailleurs Canaan à l'idolâtrie: les richesses de Canaan et les pratiques qu'elles entraînent »font perdre le sens« (4 11 9 1. 2) et plus le pays était fertile, plus il provoquait à servir les »maîtres« de ce sol fécond (10 1. 2 2 10 7 14).

Je me demande même si Osée ne cite pas par son nom l'une des divinités rivales de Yahvé lorsqu'après avoir prophétisé la destruction des autels et des massèbes, il met sur les lèvres des Israélites ce cri: »nous n'avons plus de roi!« (10 3). Le roi n'a rien à faire dans ce contexte et, sous la vocalisation מֶלֶךְ, se cache probablement le nom du dieu Moloch (cp. aussi 10 7).

Mais l'établissement sur sol cananéen a entraîné, d'après Osée, d'autres aberrations religieuses encore. Tandis que le Décalogue imposait un culte aniconique (Ex 20 4. 5; cp. Ex 34 17), en Canaan Israël s'est mis au contraire à adorer des représentations figurées de Yahvé ou d'autres divinités. »Ephraïm est ensorcelé par les idoles« (4 17; pour ce sens de חָבוּר cp. Ps 58 6). L'argent et l'or, qui abondent à ce carrefour des grandes routes commerciales (2 10?), servent à fabriquer des עֲצַבִּים, des »veaux« (8 5. 6 10 5 13 2), oeuvre

de la main des hommes (8 6 13 2). Les ressources agraires de la Palestine ont provoqué un développement du culte extérieur: autels, massèbes (8 11 10 1), sacrifices (3 4 6 6 8 13), éphod et téraphim (3 4). Tout cet appareil du culte, croyaient les prophètes (cp. Amos 5 25), était étranger à la religion des Pères au désert.

Enfin la culture même de Canaan n'était-elle pas aux antipodes du nomadisme de jadis (cp. le programme récabite Jer 35 6 suiv.)? ou du moins n'entraînait-elle pas trop facilement Israël sur la voie du paganisme (2 10. 14 4 11 9 1. 2 etc.)? Cette atmosphère de joie (9 1: בָּעַמִּים . . . . . אַל תִּשְׂמַח; cp. 2 13 כָּל־מְשׂוֹשָׂהּ), ce rassasiement de biens matériels (13 6), ces champs, ces vergers, ces vignobles (2 7. 10. 14 4 11 7 14 9 1. 2 10 1), ces pratiques superstitieuses (4 12) ou immorales (4 13. 14), ce commerce que personnifie même Canaan (12 8), cette richesse (12 9), ces palais et ces villes fortes (8 14), ces armées de métier (10 13), cette politique (5 13 7 8—11 8 10 10 4 12 2 13 10), tout cela, qui est l'apport même de Canaan, détourne Israël de Yahvé.

Le séjour d'Israël dans ce milieu trop séducteur est donc une expérience manquée aux yeux d'Osée. Tout y concourt à dévoyer cette nation, à lui faire oublier ses origines religieuses et l'idéal des Pères. L'orientation du peuple de Yahvé est radicalement faussée et une logique supérieure devra violemment ramener Israël dans la ligne que lui imposait le בְּרִית initial. Il faudra rompre tous liens, politiques, religieux, économiques, avec ce pays et cette civilisation corrupteurs, car le salut du yahvisme et d'Israël est à ce prix seulement. La perspective nomade est l'aboutissement logique de cette évolution.

Nombreuses sont en effet les allusions d'Osée à la destruction de l'état israëlite, les noms mêmes de ses enfants[1] (chap. 1) en sont l'augure redoutable: la dynastie va être renversée (1 4), une invasion a déjà eu lieu (5 8—10), les chefs vont tomber (7 16), il faut payer tribut à l'étranger (8 10), le roi succombe (10 15 13 10. 11), l'autonomie politique est en péril (7 9 8 13 9 3. 4 11 5), les villes et les forteresses seront mises à sac (8 14 10 14 11 6). Les sanctuaires seront ruinés (8 6 9 6 l. בֵּאלֹהֵיהֶם au lieu de בְּאָהֳלֵיהֶם; 10 2. 8 12 12), les massèbes abattues (3 4 10 2), les idoles détruites (8 6) ou emmenées par les vainqueurs (10 5. 6), le sacerdoce déchu (4 6). Enfin le pays lui-même sera complètement ravagé (2 4 suiv. 4 3 5 7 8 7 9 6 13 15).

1) L'allusion à la prostitution au chap. 1, 2 est une interpolation résultant d'une interprétation trop littérale de 2, 4 suiv. Cp. mon article sur *Les trois premiers chapitres d'Osée* (*Revue de l'Histoire des Religions* 1918. Tirage, p. 11).

Tout ce qui constitue la civilisation sédentaire de Canaan doit donc, d'après Osée, être aboli pour permettre un redressement de la situation d'Israël conformément à l'idéal yahviste, pour restituer la vraie polarisation d'Israël et le remettre dans l'axe originel. Retour aux conditions de vie de l'époque mosaïque, tel est, nécessairement, le programme d'avenir d'Osée.

Marti a démontré jadis que le chap. 3 d'Osée n'est la suite ni du chap. 1, ni du chap. 2, mais un parallèle de ces deux morceaux. Avec raison également il a insisté sur le caractère allégorique de ce chap. 3, mais concluait à son inauthenticité. Partant de l'idée que l'inconduite de Gomer est interpolée dans la relation historique du chap. 1, j'ai essayé de montrer moi-même (*Revue de l'Histoire des Religions* 1918, p. 168 sq., Tirage p. 10—14) que le chap. 3, qui pivote lui aussi sur ce thème de l'inconduite, peut être regardé comme authentique précisément en vertu de son caractère allégorique.

Or il résulte du chap. 3 3. 4 qu'un régime d'abstinence sexuelle totale va être imposé à cette femme adultère, idolâtre, c. à d. à Israël. Qu'est-ce à dire, sinon qu'Israël sera sevré des délices de Canaan, que pendant longtemps (יָמִים רַבִּים du v. 4 est ironique et équivaut à: pour toujours) il sera soustrait à l'ambiance cananéenne. Voilà la perspective nomade qui s'esquisse.

Mais le prophète est plus explicite encore: »Je suis Yahvé ton dieu dès le pays d'Égypte, je te ferai de nouveau habiter sous la tente comme aux jours de la Rencontre« (12 10). Sans équivoque aucune Osée prédit donc le retour à la vie sous la tente, seule normale en opposition à l'opulence de Canaan (cp. v. 9), seule conforme à la coutume des Pères lorsqu'au désert Yahvé se rencontrait avec eux et leur parlait (pour ce sens de מוֹעֵד cp. Ex 25 22 et Sellin ad loc.). Et, telle est la solennité de cette perspective qu'Osée la met sous l'égide de Yahvé lui-même et souligne que Yahvé est le dieu d'Israël précisément dès l'époque de l'exode (v. 10a).

Osée a d'ailleurs synthétisé sa conception de l'avenir en un vaste tableau qui confirme et unifie les traits épars relevés jusqu'ici (2 4—22). L'harmonie logique et la cohérence intime de ce morceau sont telles qu'on s'étonne de les voir si souvent méconnues.

Le prophète commence par déclarer que le lien est rompu entre Yahvé et Israël: »Elle n'est plus ma femme!« Formule d'un accent juridique, sans rien de sentimental, qui calque la vieille formule babylonienne de divorce (*ul aššati atta*, cp. Hammurabis Gesetz, Ausg. Kohler-Ungnad, Bd. III, p. 4 suiv.; Bd. IV p. 1. 2). Répu-

diation en bonne et dûe forme: autrement dit la situation de droit (allusion au בְּרִית sinaïtique) d'Israël est changée.

Nombre d'auteurs, DUHM et SELLIN p. ex., estiment que la mère dont il est ici question c'est le pays, le sol même de Canaan. Le v. 5 prouve au contraire que c'est le peuple, car Osée n'y parle pas de la transformation de Canaan en désert, mais annonce que le peuple sera remis dans la situation qui fut sienne au désert. Tous les כְּ équivalent, comme le premier (כְּיוֹם הִוָּלְדָהּ) à כב (id. EHRLICH).

Après avoir menacé cette femme d'être mise nue au pilori (cp. Ez 16 37 suiv. 23 29) et signifié peut-être par là le renoncement aux biens de Canaan, Osée revient à l'image de la répudiation (cp. Gen 21 14 suiv.) et proclame que les Israëlites vont être remis dans la situation qu'ils avaient à l'origine de la nation, replacés au désert (שַׂמְתִּיהָ כַּמִּדְבָּר: »que je ne la réduise à la condition qui fut la sienne au désert«), sur une terre aride (cp. Jer 2 2) où l'on meurt de soif. Tout cela parce qu'Israël s'est laissé séduire par la religion cananéenne (v. 7) et a partagé la croyance que c'étaient les Baalim qui lui donnaient nourriture (לַחְמִי וּמֵימַי), vêtement (צַמְרִי וּפִשְׁתִּי; l. פִּשְׁתִּי avec EHRLICH), et onguents (dans cette classification si nette שִׁקּוּצַי doit désigner, à côté de שֶׁמֶן, un baume et non un aliment) c. à d. la base de toute subsistance en Orient (cp. Code d'Hammourabi § 178). Le v. 10, qui fait suite au v. 7 et où l'allusion à l'argent et à l'or est hors de propos car ce ne sont pas des produits de Canaan, souligne encore cette ingratitude, cet oubli de Yahvé le vrai dispensateur de ces biens.

La privation des richesses du sol cananéen s'impose donc forcément (v. 11) et l'on peut rappeler, afin d'expliquer les images, que le Code d'Hammourabi ordonne (§ 141) que la femme répudiée pour négligence de ses devoirs d'épouse soit renvoyée sans aucun moyen de subsistance. Cette menace se poursuit dans les versets suivants: les termes du v. 12 sont évidemment suggérés par le thème de l'adultère et de la répudiation: Israël va être mise à nu (נַבְלוּת ne vient pas de נָבַל, mais cp. assyr. *baltu, genitalia,* de la femme surtout) comme il convient à une femme adultère avec qui l'on rompt toutes relations légitimes (Ez 16 37. 38 23 10. 19 Es 47 3), cela sous les yeux de ses amants qui, dégoûtés, ne songeront même pas à la délivrer pour l'épouser.

Les mots לְכַסּוֹת אֶת־עֶרְוָתָהּ doivent en effet être reportés de la fin du v. 11 à celle du v. 12: d'après Ez 16 8 »couvrir la nudité« est une expression technique synonyme d'épouser en justes et légitimes noces. (cp. en égyptien *ḥbsjt* et en copte ϩⲃⲥⲓ et SPIEGELBERG, Koptische Etymologien dans Sitzungsberichte der

Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse 1919. 27te. Abhandlung p. 30. 31). Cette remarque, sans aucune portée au v. 11, est au contraire la conclusion organique du v. 12 et a été placée par erreur de scribe après le premier et non après le second emploi de הִצִּיל.

Les fêtes cultuelles hébréo-cananéennes chômeront (v. 13 où il ne s'agit pas des fêtes antiques de l'époque nomade) dans cette Palestine que Yahvé va réduire, non point en désert, comme on le prétend souvent, mais en hallier, en brousse (יַעַר) hantée par les fauves (חַיַּת הַשָּׂדֶה). Juste châtiment de l'engouement pour la religion des Baals (v. 15).

Les v. 8 et 9 sont la suite du v. 15 (Halévy, Procksch). Si, au v. 12, la femme est mise au pilori sous les yeux de ses amants, nous sommes en effet avant la situation esquissée aux v. 8 et 9 et où cette femme ne peut plus rattraper ces mêmes amants; il est donc nécessaire que les v. 8 et 9 suivent le v. 12 au lieu de le précéder.

Afin que cette femme répudiée ne puisse plus courir comme bon lui semble après ses amants, on lui barre la route avec des épines et des murs (v. 8). A ce propos rappelons l'historiette rapportée par Tabari de la femme d'Abou Lahab qui jeta des branches épineuses sur le chemin où devait passer le Prophète afin que celui-ci se blessât les pieds (*Tafsîr* ad Sur. III, 4. Ed. du Caire vol. XXX p. 192). Ronces et pierres évoquent la brousse palestinienne après ce châtiment qui aura, d'après Osée, un but pédagogique: Israël rentrera en soi-même et se prendra à regretter alors Yahvé, son premier mari (v. 9).

Bien loin d'ouvrir un morceau indépendant, les v. 16 suiv. se rattachent étroitement aux v. précédents qu'ils ne contredisent aucunement (ceci contre Marti, Harper, Sellin etc.) mais poursuivent organiquement. Il n'y a qu'une grande fresque (v. 4—22) ou plutôt un diptyque dont les v. 16—22 occupent le second registre.

Le לָכֵן initial du v. 16 se noue à cette idée de repentir (v. 9) qui provoque un changement d'attitude en Dieu. Par la douceur (פִּתְּיָהּ) et non plus par la violence, Yahvé reconduira Israël au désert (הַמִּדְבָּר הוֹלִכְתִּיהָ) et, comme aux temps mosaïques, s'entretiendra avec son peuple (דִּבַּרְתִּי עַל לִבָּהּ). Ceci n'est pas, comme le soutient Budde (nomad. Ideal p. 67), une simple répétition de ce qu'aurait dit Osée aux v. 5 et 14, à savoir que la Palestine elle-même serait changée en steppe; nous l'avons déjà vu, le v. 5 n'affirme pas que Canaan sera transformé en désert, mais qu'Israël sera remis dans la condition où il vécut autrefois au désert; et quant au v. 14, il dépeint une Palestine à l'état de

brousse (יַעַר) et non pas de steppe (מִדְבָּר). Avec le v. 16 nous faisons en réalité un pas en avant: dans cette brousse palestinienne peuplée de bêtes fauves, la vie sera intenable et c'est précisément pourquoi les habitants devront se réfugier dans la steppe syro-arabique où ils pourront mener de nouveau la vie pastorale d'autrefois. L'exode au désert sera l'inévitable et naturelle conséquence de l'envahissement de Canaan par les ronces. Les v. 5 et 14, loin de contredire le v. 16, l'appellent donc impérieusement. C'est bien là ce retour à la vie de la tente qu'annonce aussi 12 10, à cette vie normale loin des séductions de Canaan (cp. 3 4).

Le v. 17 précise encore que ces vignes ravagées (l. בַּרְמֵי הַמְשַׁמּוֹת וְאֶת au lieu de בָּרְמֶיהָ מִשָּׁם וְאֶת) et que le Val d'Acor (cp. Jos 7 24 suiv.) seront alors une »porte d'espérance« (cp. l'emploi figuré de פֶּתַח): en d'autres termes, en traversant ces vignobles désolés et ce val de sinistre mémoire pour quitter Canaan, Israël ne devra pas s'abandonner au désespoir; ce sera au contraire, mais en sens inverse de jadis, l'accès à de nouveaux espoirs.

Dans cet exode vers le désert (שָׁמָּה: en direction du désert syro-arabique), Israël remplira tous ses devoirs conjugaux (rapprocher עֹנָתָהּ de עֹנָה qui, dans Ex 21 10, désigne le *debitum conjugale*; cp. aussi العوانى: les femmes en puissance de mari, *Lisân* 19, 336; ou bien corriger avec BUHL en עָלְתָה) c. à d. sera fidèle à Yahvé »comme au temps de sa jeunesse«, comme aux jours du premier exode.

C'en sera enfin fini de l'invocation des Baalim, il n'y aura plus de »maîtres«, mais un seul »mari« (אִישִׁי): Yahvé! (v. 18 l. en partie d'après les LXX: תִּקְרָא לְאִישָׁהּ וְלֹא תִקְרָא עוֹד לַבְּעָלִים). Le nom même des Baals ne sera plus prononcé (v. 19), il n'y aura plus trace de culte adressé à d'autres qu'à Yahvé (le niphal וְנִזְכְּרוּ sert ici de passif à הִזְכִּיר בְּשֵׁם אֱלֹהִים).

Avec WELLHAUSEN j'incline à rejeter le v. 20 avec sa pluralité d'interpellés (לָהֶם), son cachet stéréotypé et ses oeillades vers la terre plutôt que vers Dieu.

Enfin, dans les v. 21 et 22, au moment le plus palpitant de l'apologue, Osée donne aux paroles de Yahvé quelque chose de particulièrement émouvant en faisant interpeller Israël directement à la 2 ème. personne. La scène devient si intime et personnelle qu'elle se traduit en style direct. Yahvé renoue le lien qui l'unissait autrefois à cette épouse infidèle qu'il avait dû répudier (v. 4). Le verbe employé (אָרַשׂ: acquérir une femme pour épouse légitime au prix d'un *mohar*) relève à la fois la fraîcheur, la solidité et la légitimité de cette union

nouvelle. La relation juridiquement rompue au v. 4 est ainsi juridiquement renouée aux v. 21 et 22: le début et la fin de l'apologue se répondent harmonieusement et la conclusion du second acte (v. 22 וְיָדַעְתְּ אֶת־יְהוָה) équilibre celle du premier (v. 9 אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל־אִישִׁי הָרִאשׁוֹן).

Contrairement à l'opinion courante, je suis donc frappé par l'unité profonde, la cohésion et la progression logique du morceau 2 4—22 où chaque épisode se relie organiquement au contexte: répudiation de l'épouse infidèle, dévastation de Canaan, et retour à la situation d'autrefois (v. 4—15); repentir de l'épouse (v. 8. 9); départ de Canaan et retour au désert (v. 16. 17); reprise d'Israël par Yahvé son époux dans cette existence dépouillée mais saine de la steppe (v. 18. 19. 21. 22). Il est donc faux de prétendre avec Hölscher (Profeten p. 426) que l'image des v. 4—15 n'est pas développée avec une rigoureuse conséquence dans les v. 16—22. Quant aux v. 23—25, il les faut regarder comme inauthentiques: les trois noms symboliques n'y sont plus comme au chap. 1 les noms historiques des enfants d'Osée, ce sont des images comme dans le passage inauthentique 2 1—3; à preuve que Jizréel, masculin à 1 4, devient ici féminin (cp. au v. 25 le suffixe fém. de זְרַעְתִּיהָ). En outre, tandis qu'à 1 4. 5 Jizréel rappelle la ville de ce nom, dans 2 24 il signifie »Dieu disperse«, car de même que le geste divin s'oppose aux deux noms Lo Ruhâmâ et Lo ʿAmmi, il y a contraste entre le nom néfaste de Jizréel au v. 24 et le verbe זְרַעְתִּיהָ au v. 25. D'ailleurs, dans l'apologue si un des v. 4—22 aucune allusion n'a été faite à ces noms symboliques, ce qui eût été cependant facile au v. 6 où les mots לֹא אֲרֻחָם auraient amorcé naturellement le renvoi. Enfin la signification de Jizréel au v. 24 semble présupposer l'exil de Babylone ou, du moins, la destruction du royaume septentrional.

En conclusion la »perspective nomade« découle chez Osée d'une nécessité interne, fait partie intégrante d'un ensemble de pensées très systématique, se fonde sur une logique très consciente d'elle-même. Par elle seule sera obtenu un vrai redressement du yahvisme. C'est le résultat que nous nous permettons de soumettre à l'examen de l'historien qui a tant fait pour la compréhension des prophètes, de M. le professeur Karl Marti à qui nous présentons en même temps le salut et les voeux d'un Confédéré.

Die Punktation der Masoreten.

Von

Paul Kahle.

Zu meinem Aufsatz »Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten« (ZAW XXXIX 1921, 230—239) hat G. Bergsträsser im Oktoberheft der OLZ (XXVI 1924) Stellung genommen in seiner »4. Mitteilung zur hebräischen Grammatik«, die die Ueberschrift trägt: »Ist die tiberiensische Vokalisation eine Rekonstruktion?« Das bietet mir Gelegenheit, auf die seinerzeit behandelte Frage zurückzukommen.

Daß erhebliche Abweichungen von der tiberischen Vokalisation vorhanden sind, darüber sind wir einig. Aber an meiner Erklärung dafür nimmt er Anstoß. Ich sehe hier zum Teil absichtliche Korrekturen der Aussprache, er lediglich nebeneinander hergehende Ueberlieferungen, die alle mehr oder weniger treu das Bild des lebendigen Hebräisch bewahrt haben.

Die von mir vorausgesetzte Korrektur der Ueberlieferung durch die Masoreten ist Bergsträsser schon aus allgemeinen Gründen wenig wahrscheinlich. Er schreibt:

> Ist in diesen traditionsgebundenen Jahrhunderten eine solch kühne Reform, wie Kahle sie voraussetzt, denkbar? Wohl kaum; am wenigsten, wenn wirklich . . . die Vokalisation auf die Masoreten zurückgeht: denn was wir von deren Tätigkeit wissen, zeigt starres Festhalten an den kleinsten Kleinigkeiten des Ueberlieferten.

Was wir bis vor kurzem von der Tätigkeit der Masoreten gewußt haben, ist wenig zuverlässig gewesen. Wir hatten die nicht nachkontrollierbare Kompilation aus jüngstem masoretischem Material, das Jakob b. Chaijim an den Rand seiner Bibel setzte, und das heute meist noch schlechthin als »die Masora« gilt, wir hatten die ganz unkritischen Sammlungen, die Chr. D. Ginsburg veröffentlicht hat, und hatten allerlei masoretische Offenbarungen von Seligman Baer, durch die sich Franz Delitzsch und Strack haben imponieren lassen, und einiges andere, wir hatten vor allem das letzte Resultat der Arbeit der Masoreten, den einheitlich punktierten Bibeltext. Gerade beim Rückblick von diesem aus mochte es so scheinen, als handele es sich bei der Tätigkeit der Masoreten

in der Tat nur um starres Festhalten an den kleinsten Kleinigkeiten des Ueberlieferten. Seitdem wir aber echte babylonische Bibelhandschriften, und diese in den verschiedensten Stadien der Entwicklung ihrer Punktation, kennen, seitdem Reste echt babylonischer Masora bekannt geworden sind, die von der tiberischen mannigfach abweicht, seitdem wir sehen gelernt haben, wie die verschiedenen Masoretenschulen sich bekämpfen, beeinflussen, wie die Regeln der westlichen Schulen auch in Handschriften der östlichen eindringen und sich durchsetzen, wie die westliche Masora schließlich die letzten Differenzen auch der eignen Schulen beseitigt und zu einheitlicher maßgebender Punktation gelangt, seitdem sollte es möglich sein, ein wirklich historisches Verständnis für die Tätigkeit der Masoreten zu gewinnen.

Das Judentum verdankt den einheitlichen Bibeltext der Arbeit der Masoreten. Wenn die uns erhaltenen Bibelhandschriften keine Konsonantenvarianten aufweisen, so ist das nicht dem Umstande zuzuschreiben, daß sie alle sklavisch getreue Abschriften eines Exemplares gewesen sind, wie Paul de Lagarde (Mitteilungen I 19 ff.) und andere in völliger Verkennung des Wesens der Masora gemeint haben; erst der Jahrhunderte langen Arbeit der Masoreten ist es zuzuschreiben, daß die Handschriften einander so angeglichen sind, daß sie in allen Minutien miteinander übereinstimmen[1]. Es ist gewiß kein Zufall, daß uns alte hebräische Bibelhandschriften nicht erhalten sind. Sie hatten noch nicht den Grad der Korrektheit erreicht, der nach Ansicht der Späteren erforderlich war, darum hat man sie vergraben. Die Einheitlichkeit steht am Ende, nicht am Anfang der Entwicklung. Genau so steht es mit dem vokalisierten Text des Hebräischen, nur daß wir hier auf Grund des uns noch zur Verfügung stehenden handschriftlichen Materials heute noch in der Lage sind, die Masoreten bei ihrer Tätigkeit zu beobachten. Freilich ist das wichtigste Material, das wir noch haben, nicht umfangreich, und es beruht meist auf einem Zufall, daß es erhalten ist. Von echten babylonischen Handschriften haben sich nur geringe Reste in der Kairoer Geniza erhalten, und die Erhaltung des größten dieser Fragmente, des Berliner Ms or qu 680, ist nur dem Umstande zuzuschreiben, daß es ganz nach der völlig unter tiberischem Einfluß stehenden jemenischen Methode überarbeitet worden ist. Daß

1) Zu dieser Arbeit der Korrektoren (מגיהים) vgl. die von Ernst Ehrentreu in seinen »Untersuchungen über die Entwicklung und den Geist der Massora«, Jeschurun XI 1924, S. 441 f. angeführten Talmudstellen.

der berühmte Petersburger Prophetenkodex vom Jahre 916 erhalten ist, ist nur dem Umstande zuzuschreiben, daß er bereits so sehr im Sinne der tiberischen Masora überarbeitet ist, daß er eigentliche Varianten gegenüber dem tiberischen *textus receptus* kaum noch bietet. Freilich kleinere Unstimmigkeiten wird man noch in jeder älteren tiberischen Handschrift finden, es gibt wohl keine, die im Sinne des schließlich maßgebend gewordenen Textes ganz korrekt ist, dieser Zustand tritt erst vom 13. Jahrhundert n. Chr. ab ein, und damit schließt im wesentlichen die Tätigkeit der Masoreten ab.

Beim Rückblick von diesem letzten Resultat der Entwicklung aus ist, wie gesagt, das von BERGSTRÄSSER wiedergegebene Urteil über das Wesen der Masora erklärlich, an sich aber hat es genau denselben Wert wie etwa die Behauptung, daß das in der Mischna kodifizierte Gesetz identisch ist mit der mündlich überlieferten Lehre, die dem Mose auf dem Sinai offenbart worden ist. Für den frommen Juden ist das eine wie das andere Glaubensatz, die Wissenschaft kann mit solchen Urteilen nichts anfangen.

Als die Masoreten darangingen, die Aussprache des Hebräischen durch besondere dem Konsonantentext beigesetzte Zeichen festzuhalten, haben sie sich gewiß zunächst damit begnügt, ganz naiv durch einfache Zeichen das anzudeuten, was sie hörten. Erst mit dem Fortschreiten ihrer Tätigkeit entstanden die Probleme. Das Streben nach einer korrekten, maßgebenden Aussprache war unvermeidlich; das führte schon an sich zu einer gewissen Systematisierung und Schematisierung. Die Masoreten wurden immer mehr Grammatiker. Je weniger wir von dieser Tätigkeit der Masoreten wissen, um so notwendiger ist es, daß wir versuchen, diese ihre Tätigkeit zu kontrollieren. Dieser Kontrolle sollen die von mir geplanten »Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen« dienen. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei dieser Untersuchung zunächst einmal das vormasoretische Material dem masoretischen gegenübergestellt werden muß. Darin liegt keine Unterschätzung der Tätigkeit der Masoreten, wie BERGSTRÄSSER vermutet. Was an dieser wirklich wertvoll ist — und das ist auch nach meiner bisherigen Einsicht nicht wenig — wird gerade durch diese Untersuchungen um so klarer zum Vorschein kommen.

Ich habe in meinem Aufsatz in der ZAW zwei Beispiele angeführt, die dafür sprechen, daß wir es bei der Arbeit der Masoreten in mancher Hinsicht mit Konstruktion zu tun haben. Daß sie trotz

Bergsträssers Bedenken[1] richtig sind, werde ich an anderer Stelle nachweisen. Hier beschränke ich mich darauf, ein anderes Beispiel anzuführen:

Für die literae בגדכפת ordnet die Masora eine doppelte Aussprache an, im Wortanlaut und nach Konsonanten die explosive, nach Vokalen die spirantische. Wie verhält sich das zur überlieferten Aussprache? Ich werde hier diese Frage nur hinsichtlich des פ untersuchen, bei den andern Buchstaben ist es analog.

In der 2. Kolumne der Hexapla[2] wird פ regelmäßig durch φ wiedergegeben, verdoppelt durch $\varphi\varphi$, also $\beta\alpha\alpha\varphi\varphi\omega$ = בְּאַפּוֹ. In der LXX ist es im wesentlichen ebenso, nur steht hier bei verdoppeltem פ öfters $\pi\varphi$ neben $\varphi\varphi$, also etwa $\Sigma\varepsilon\pi\varphi\omega\rho$ = צִפּוֹר Nu 22 2, $\Sigma\varepsilon\pi\varphi\omega\rho\alpha$ = צִפֹּרָה Ex 2 25 usw.; $A\pi\varphi\varepsilon\iota\nu$ (*B*) neben $A\varphi\varphi\varepsilon\iota\nu$ (*A*) = חֻפִּים Gen 46 21. Am Anfang ägypt. Eigennamen steht im Pentateuch vielfach *Π*, z. B. $\Pi\alpha\tau\rho\sigma\sigma\omega\nu\iota\varepsilon\iota\mu$ = פַּתְרוֹסִים Gen 10 14, $\Pi\varepsilon\iota\theta\omega$ = פִּתֹם Ex 1 11 usw., ferner wird gelegentlich am Anfang des Wortes ein פ durch *B* wiedergegeben, wie $B\alpha\theta\sigma\upsilon\eta\lambda$ = פְּתוּאֵל, $B\iota\sigma\gamma\alpha$ = פִּסְגָּה usw., sonst ist aber auch hier פ durchweg = φ wie in der 2. Kolumne. — Hieronymus kennt nur *f* als Wiedergabe des פ, bei dem persischen Worte אַפַּדְנוֹ Da 11 45 bemerkt er, hier werde *ph* geschrieben, aber *p* gesprochen. Auch solche Eigennamen, die in der LXX mit *Π* geschrieben sind, schreibt Hieronymus mit *f*, also *Fetrusim*, *Fithom* etc. Nur wechselt gelegentlich *f* und *ph*. Von einer doppelten Aussprache des פ hat er also von seinen jüdischen Lehrern nichts erfahren.

Es ist bekannt, daß auch die Samaritaner nur die Aussprache des פ wie *f* kennen.

---

1) Hinsichtlich der Piut-Texte bemerke ich noch, daß die von Bergsträßer geäußerten Bedenken mich veranlaßt haben, dem Herrn Verleger vorzuschlagen, daß wir der Veröffentlichung der Texte vollständige Faksimiles beilegen. Herr Kohlhammer ist in dankenswerter Weise sogleich darauf eingegangen.

2) Alle folgenden Beispiele aus der Transkription sind den Sammlungen meines Freundes Franz Wutz entnommen. Von seiner Arbeit »Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus« ist soeben die 1. Lieferung erschienen (Stuttgart, Kohlhammer, 1925). — Den ersten Versuch einer Verwertung der Mailänder Hexapla-Fragmente für die hebr. Grammatik hat L. Margolis in Philadelphia gemacht: »*The pronunciation of the* שוא *according to new hexaplaric Material*« (AJSL XXVI 1910 62—70). Ich habe gegen die ganze Anlage seiner Untersuchung erhebliche Bedenken. M. steht viel zu sehr unter dem Einfluß der tiber. Punktation, er stellt allerlei Behauptungen auf, die allein schon auf Grund einer Kenntnis der babylon. Punktation des Hebräischen unmöglich sind. So ist seine Arbeit eigentlich nur als Materialsammlung zu gebrauchen. Wie ich höre, hat er Dr. Speiser, einen seiner Schüler, mit der weiteren Verarbeitung des hexaplarischen Materials betraut.

Aber auch in den offiziellen jüdischen Kreisen ist nur eine Aussprache des פ üblich gewesen[1]. Bei der Besprechung der Vorschriften für die korrekte Rezitation des *Schma'*, das jeder Jude mindestens zweimal am Tage zu rezitieren verpflichtet ist, heißt es in b. Ber. 15 b: R. Obadja sagte die Baraita (תני) vor Raba: ולמדתם (Dt. 11 19) besagt, daß deine Lehre vollkommen sei, (למודך תם), daß man eine Pause (ריוח) mache zwischen den zusammenklebenden (הדבקים). Raba nahm das Wort nach ihm: also על לבבך (Dt 6 6), על לבבכם (Dt 11 18), בכל לבבך (Dt 6 5), בכל לבבכם (Dt 11 13), עשב בשדך (Dt 11 15), ואבדתם מהרה (Dt 11 17), הכנף פתיל (Nu 15 38), אתכם מארץ (Nu 15 41).

Raba zählt hier die 8 Stellen auf, an denen im *Schma'*-Gebete (Dt 6 4—9 11 13—22 Nu 15 37—41) ein Wort mit dém Konsonanten beginnt, mit dem das vorhergehende aufhört. Damit solche Worte nicht zusammengesprochen werden, soll man zwischen ihnen eine Pause machen. Die beiden Beispiele עשב בשדך und הכנף פתיל haben hier überhaupt nur dann einen Sinn, wenn die beiden ב bzw. פ gleich ausgesprochen wurden. Hätte man diese Buchstaben das eine Mal spirantisch, das andere Mal explosiv gesprochen, wie die Masora es verlangt, so würde eine Gefahr des Zusammenklebens der Worte hier überhaupt nicht bestanden haben. Es ist somit klar, daß hier das פ einheitlich, also wohl wie *f*, gesprochen worden ist. Es ergibt sich demnach, daß in dem für das Judentum maßgebenden babylonischen Talmud da, wo die korrekte Aussprache des feierlichsten Gebetes den Juden eingeschärft wird, von der größten und maßgebendsten Autorität unter den babylonischen Amoräern[2] genau dieselbe Aussprache des פ vorausgesetzt wird wie in dem ganzen vormasoretischen Material, das wir kennen — aus den Piut-Texten und den älteren Texten mit babylonischer Punktation ist weder für noch gegen diese Aussprache etwas zu entnehmen — und diese Aussprache ist eine andere als die, welche die Masora vorschreibt. Die Masora hat also mit der doppelten Aussprache der בגדכפת etwas eingeführt, was in der überlieferten Aussprache des Hebräischen nicht vorhanden war. Es handelt sich hier um eine Konstruktion der Masora.

Es ist bekannt, daß die Masoreten lange geschwankt haben

1) Auf die folgende Stelle des Talmuds hat mich einer meiner Bonner Hörer, Herr Rabbiner H. GERSTEIN, hingewiesen.

2) Das war Raba; seine Ansichten sind fast durchweg als maßgebend anerkannt worden. Raba lebte um dieselbe Zeit in Babylonien, wie die jüdischen Lehrer des Hieronymus in Palästina.

über die Ausdehnung, die sie dieser von ihnen eingeführten Neuerung geben sollten. In älterer Zeit war das ר mit unter den doppelt zu sprechenden Buchstaben einbegriffen, wir wissen andererseits von Masoretenschulen, die diese Neuerung auf alle Konsonanten bis auf ע und ח haben ausdehnen wollen — der berühmte Reuchlinsche Prophetenkodex vom Jahre 1105 und die ihm nahestehenden Handschriften sind des Zeugen. Diese Methoden sind aber nicht durchgedrungen.

Wenn nun die durch Dagesch und Rafe geregelte doppelte Aussprache der בגדכפת von den Masoreten künstlich in die hebräische Sprache eingeführt worden ist, so war maßgebend für sie ebenso wie in den analogen Fällen, die ich in meinem Aufsatze in der ZAW besprochen habe, wie mir scheint, das Bestreben, eine besonders korrekte Aussprache, wie sie ihnen vorschwebte, sicher zu stellen, gegenüber einer Aussprache, die ihnen abgeschliffen vorkam, die aber die überlieferte war.

Ich will gewiß nicht behaupten, daß die zur Zeit der Masoreten übliche Aussprache des Hebräischen identisch war mit der Aussprache des Hebräischen zur Zeit, da es noch wirkliche Volkssprache war. Gerade die Arbeiten von Fr. Wutz werden den Nachweis ermöglichen, daß sich die Aussprache des Hebräischen in dem langen Zeitraum von 12—1400 Jahren, in denen es nur Sprache der Gelehrten und des Gottesdienstes war, mannigfach gewandelt hat. Solche Wandlungen der Aussprache wird man sorgsam in Rechnung ziehen müssen, Korrekturen der Masoreten aber müssen von der wissenschaftlichen Grammatik des Hebräischen als solche behandelt werden. Diese kann sich fortan nicht wie bisher damit begnügen, die Regeln wieder aufzusuchen, nach denen die Masoreten die hebräische Grammatik gebildet haben[1], sie muß vor allem erst einmal festzustellen suchen, was hier Konstruktion und was wirkliche Ueberlieferung ist. Dieser Aufgabe sollen die von mir begonnenen Untersuchungen gewidmet sein.

1) Die neueste mir bekannt gewordene hebräische Grammatik (Grammaire de l'Hébreu Biblique par le P. Paul Joüon S. J. *Institut Biblique Pontifical, Rome* 1923) gibt zu, die Aussprache der Masoreten habe »*sans doute quelques détails plus ou moins artificiels*«, trägt aber dieser Erkenntnis in keiner Weise Rechnung, erwähnt sogar nicht einmal die babylonische Ueberlieferung des Hebräischen auch nur mit einem Worte, trotzdem diese ihm doch zum mindesten aus Bergsträsser und Bauer-Leander bekannt sein mußte. Das ist sehr bequem, sollte aber doch in einer wissenschaftlichen Grammatik — und eine hebräische Grammatik von mehr als 600 Seiten will doch wohl mehr als bloß Schulbuch sein — nicht erlaubt sein!

Emendationen.

Von

Ludwig Köhler.

Karl Marti, dem Gefeierten dieser Schrift, fühle ich mich besonders dadurch zu Dank verpflichtet, daß sein Kommentarwerk, in meinen Studentenjahren erscheinend, mir eine ausgezeichnete Einführung in die alttestamentliche Wissenschaft wurde. Zwei Studien, über die Steinigung bei den Hebräern die eine, über polare Wendungen im Hebräischen die andre, erweisen sich als zu umfangreich, um hier Raum zu finden. Sei es mir darum verstattet, zu dieser Festschrift einige bescheidene Emendationen beizusteuern. Denn eben darin besteht ja der bleibende Wert des Kommentarwerkes von Marti, daß es entschlossener als andre auf die Wunden des alttestamentlichen Textes hingewiesen hat. Auch die Kunst der Emendation ist durch es kräftig gefördert worden. Freilich, wer den Traditionalismus der hebräischen Lexikographie erkannt hat, der weiß, daß diese Leistung ihre volle Auswirkung noch nicht gefunden hat. Und wiederum, wer als Lexikograph unsre heutigen Emendationen, wie sie bei Kittel in der Bibelausgabe und bei Kautzsch in der Bibelübersetzung ihren Niederschlag gefunden haben, kritisch würdigt, der wird oft stutzig werden. Einzig Friedrich Delitzsch in seinem Buche: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament 1920, hat den Versuch einer Systematik der Emendationen bisher unternommen.

Kurz zusammengefaßt kann man sagen:

a) eine Textverderbnis muß entweder einen sachlichen Grund haben (besonders die Beiträge von Duhm zum genannten Kommentarwerk sind in dieser Hinsicht lehrreich);

b) oder sie muß graphisch leicht erklärlich sein.

Ich lege ein paar Emendationen vor, die, wie ich hoffe, diesen Anforderungen genügen. Daß sie im Vergleich zu andern Vorschlägen zu den nämlichen Textverderbnissen einen, wenn man so will, konservativen Zug haben, ist mir nicht unerfreulich.

a) Sach 9 12.

Ueberliefert ist: שׁוּבוּ לְבִצָרוֹן אֲסִירֵי הַתִּקְוָה »Kehrt zur Festung zurück, ihr Gefangenen der Hoffnung!«

Was soll die Festung?

Marti liest וְשָׁבוּ לָךְ צִיּוֹן »und sie werden zu dir, Zion, zurückkehren«.

Nowack bei Kittel ändert nicht.

Marti bei Kautzsch 4 streicht לבצרון: »ist nicht zu verstehen.«

Sellin (1922) liest Duhm folgend: לְבַת צִיּוֹן, läßt dieses aber in der Uebersetzung aus; es sei eine Glosse.

Ich verzichte hier wie an den folgenden Stellen darauf, alle vorgeschlagenen Emendationen anzuführen.

Wie wäre es, wenn man für לְבִצָרוֹן einfach לְצִבְרוֹן läse? Die Entartung ist graphisch leicht zu verstehen. »Kehret in Scharen zurück!«

Damit fällt die hebräische Vokabel בצרון dahin und die andre צברוי ist neu gewonnen.

b) Hes 26 16.

Ueberliefert ist חֲרָדוֹת יִלְבָּשׁוּ »sie legen Schrecknisse an«; das ist unmöglich richtig, obwohl noch Hitzig und Smend keinen Anstoß daran nehmen.

Seit Krätzschmar (1900) liest man meist קַדְרוּת für חרדות, eine graphisch nicht üble Aenderung.

So Rothstein bei Kittel, mit Zögern und unter Berufung auf Jes 50 3 »ich lasse den Himmel קדרות anlegen«;

so derselbe bei Kautzsch 4: »in Trauer(gewand) werden sie sich kleiden«;

so Herrmann (1924), auch er mit Zögern, indem er übersetzt: »in dunkle Trauer werden sie sich kleiden«.

Ist die Konjektur sachlich möglich? קדרות kommt nur Jes 50 3 vor und zwar vom Himmel, dessen Natur es ist, zeitweilig dunkel zu sein. Aber ist damit schon dargetan, daß קדרות an sich »Trauer(gewand), dunkle Trauer« heißen kann? Bei Hans Henning, Der Geruch 2, 1924, 63—66 mag man die neueste sprachwissenschaftliche Darlegung der Tatsache finden, daß ursprünglich alle, und manche Farbbezeichnungen dauernd, an ihren Träger gebunden sind und sich gegen Uebertragung auf beliebige Träger sperren.

Wenn darum הִלְבִּישׁ קַדְרוּת Jes 50 3 vom Himmel gebraucht wird, an den die dunkle Farbe naturhaft gebunden ist, so ist damit noch

nicht gegeben, daß קַדְרוּת an sich: dunkle Farbe > dunkle Trauer > Trauergewand bedeutet habe; und auch eine Berufung auf die Redensart הָלַךְ קֹדְרָנִית Mal 3 14, welche bis jetzt noch niemand unternommen hat, würde nichts fruchten.

Wie wäre es, wenn man statt חֲדָרוֹת einfach חֲגוֹרוֹת läse? Dieser Vorschlag, den ich mir am 5. Okt. 1915 notiert habe, ist graphisch noch besser. Er empfiehlt sich auch sachlich, denn es paßt zu der Büßerhaltung, welche die Fürsten des Meeres einnehmen sollen, daß sie Mantel und Prachtgewand abziehen und sich mit dem einfachen Schurz bekleiden.

c) Hi 41 22.

Die 2. Hälfte des Verses übersetzt BUDDE: »einen Dreschschlitten prägt es auf den Schlamm« und bemerkt dazu: »Der Vergleich des Abdrucks seiner geschachten Bauchschilder in dem weichen Schlamm mit dem eines Dreschschlittens, in dessen Planken unten in regelmäßigen Abständen spitze Steine eingelassen sind, ist äußerst treffend«. STEUERNAGEL bei KAUTZSCH[4] folgt ihm, nur daß er »wörtlicher« übersetzt: »einen (wahren) Dreschschlitten breitet es aus auf dem Schlamm.«

DUHM mag das nicht annehmen und kommt zu kühnen Textänderungen, BEER bei KITTEL erklärt alles außer dem Worte שֵׂיט für ungewiß und vielleicht verderbt.

Warum folgt STEUERNAGEL nicht restlos BUDDE? Offenbar, weil ihm dessen »prägt« für יִרְפַּד zu kühn ist; und mit Recht. Denn wenn eine Bedeutung von רפד überhaupt gesichert ist, dann ist es die des Stützens, Anlehnens. Von ihr zu Prägen, Eindrücken ist aber ein weiter und keinesfalls gerader Weg.

Also muß man doch wohl ändern. Aber wie? Ich schlage vor, יִרְקֹד כֶּחָרוּץ zu lesen.

»Es tanzt wie ein Dreschschlitten auf dem Schlamm«.

Dann bleibt es sachlich bei der Erklärung von BUDDE. Aber der sprachliche Anstoß ist behoben. Auch sonst ist רקד genau wie das deutsche Tanzen von Fahrzeugen belegt: Nah 3 2 Jo 2 5.

d) Mi 7 12.

Der Vers ist ein Wort der Heimkehr. Von allenthalben kommt Israel heim. Darum lies וְעָרֶיךָ תָּבוֹא »und du kommst heim in deine Städte« für וְעָדֶיךָ יָבוֹא.

e) Zeph 2 2.

Das sinnlose לֶדֶת חֹק »Geburt einer Satzung« wollen NOWACK bei KITTEL, ROTHSTEIN bei KAUTZSCH [4] und SELLIN (1922) in לֹא תָהֹיו ändern, der Septuaginta und ältern Emendatoren folgend.

Aber wie soll diese Entartung zu so blühendem Unsinn graphisch zu erklären sein?

Ich glaube, daß eine einfache Buchstabenvertauschung leichter und schöner hilft, und lese לֹא תִדָּחֵק aus תדחק ל: »bevor du dich drängen mußt wie stiebende Spreu«.

f) Idc 8 16.

וַיֵּדַע בָּהֶם אֵת אַנְשֵׁי סֻכּוֹת. Man ist sich darüber einig, daß dieser Text verderbt ist. Aber wie ihn heilen? Schon JOH. FRIEDR. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus: sive, lexicon in LXX, ed. altera* 1829 *sub ἀλοάω* weiß von »*haud pauci*«, die וידש für וידע lesen; und so tun viele, ich nenne nur BUDDE im Kommentar (1897), KITTEL in seiner Bibel und bei KAUTZSCH [4]. Von wem freilich diese Konjektur ursprünglich stammt, das weiß ich nicht zu sagen.

Ist sie richtig? Die Septuaginta ist in der Wiedergabe gespalten: eine Minderheit, darunter B, sagt *ἠλόησεν*, eine Mehrheit, darunter AMN, sagt: *κατέξανεν*.

ἠλόησεν wäre: »er drosch«. Aber seit wann drischt man mit Dornen und Gezweig? Wenigstens der Hebräer tut es nicht.

κατέξανεν wäre: »er krempelte«, und BUDDE macht über diese Prozedur des Walkers zutreffende archäologische Bemerkungen. Aber wieso sagt man דוש dafür?

Die Vulgata gibt das Wort mit *contrivit* wieder, das wäre: »er zerstampfte, zermalmte«. Der Syrer sagt: אשתנר, und weder ist aus BROCKELMANNS *Lexicon Syriacum* ersichtlich, noch mir aus der Lektüre bekannt, daß dieses Wort eine besondere Prozedur bedeutet. Es heißt ganz allgemeinhin: »er marterte«.

Man sieht, daß schon die Alten hier keinen Fachausdruck fanden, über den sie einhellig gewesen wären. Der eine sucht so, der andre anders mit dem Worte fertig zu werden. Sollte das nicht daher kommen, weil ein allgemeiner Ausdruck des Quälens dastand?

Ich nehme das an und lese: וַיָּרַע »er spielte damit den Männern von Sukkoth übel mit«.

Die Redensart הֵרַע אֶת־ »jemandem übel mitspielen« findet sich auch Dtn 26 6 1 Sam 25 34.

g) Jes 58 11 f.

Der 11. Vers besteht aus drei Doppeldreiern; aber dann fehlt im dritten eine Hebung, was DUHM zum Ausdruck bringt, indem er übersetzt: »Und .... wie ein Quellort von Wassern«. KITTEL in seiner Bibel notiert zu מים : »exc vb ? (חַיִּים ?)«. BUDDE bei KAUTZSCH[4] weiß von keiner Lücke, sondern übersetzt in fünf Zeilen und streicht אֲשֶׁר.

Auf der andern Seite werden die Anfangsworte des 12. Verses וּבָנוּ מִמְּךָ in einer Weise übersetzt, die mir als fraglich erscheint. DUHM: »Und bauen wird dein Volk«. BUDDE: »Und Leute von dir baun«. Man sieht, wie BUDDE sorgfältig das partitive ממך wiedergibt.

Wenn man ממך aus v. 12 entfernt, erhält man auch für diesen Vers glatte Doppeldreier, nämlich ihrer zwei. Ich setze deshalb das Wort als מַעְיָךְ in 11 hinter מים ein und fülle so die dortige Lücke. Das Wort bleibt so im Bilde: du bist ein wasserreicher Garten, dein Leib ein Quellort von Wassern.

Wenn diese Textänderung richtig ist, dann hat sie, wie ich nachträglich bemerkte, auch für das Neue Testament ihre Bedeutung. Zu Joh 7 38 sagt W. BAUER, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, 3. A. von H. J. HOLTZMANNS Kommentar, 1908: »Die Schwierigkeit, das Wort im A.T. befriedigend zu identifizieren, ist ja so groß, daß man selbst zur Annahme einer apokryphen Quelle greifen zu müssen meint«; und noch H. L. STRACK und P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Band, 1924, 492 sagt: »Ein solcher Ausspruch findet sich in der Schrift nicht«. Aber ebenda ist mitgeteilt, daß W. SURENHUS, *Βίβλος καταλλαγῆς*, Amsterdam, 1713, 358, an Jes 58 11 denke und ebenso von HOFMANN und LUTHARDT.

Erst unsere Emendation gibt dieser Vermutung den rechten Boden unter die Füße. Ich bemerke noch ausdrücklich, daß mir diese Emendation schon vor Jahren gekommen ist, dagegen fällt mir erst bei der Niederschrift dieser Zeilen bei, Joh 7 38 heranzuziehen.

Jes 58 11 f. war also zur Zeit, wo Joh entstand, noch unversehrt. Ein kleiner Beitrag zur Geschichte unsres Konsonantentextes.

h) Hos 14 8.

Der Vers zerfällt in zwei Stichen, und im zweiten davon macht זִכְרוֹ Schwierigkeiten.

MARTI meint, im Anschluß an Frühere, das Wort könne »sein Ruhm oder sein Duft« heißen. Dies findet er aber beziehungslos.

Deshalb nimmt er »rein vermutungsweise« וְיִזָּכְרוּ »und sie werden gerühmt werden« an. Ihm folgt, auch er mit leisem Zögern, Nowack bei Kittel. Duhm (ZAW 1911, 42) beseitigt das Wort wie noch einige des gleichen Verses.

Gressmann (Die Schriften des Alten Testaments usw., 2. Abteilung, 1. Band, 2. A. 1921) ändert, auch er im Anschluß an Frühere, in יִשְׁכְּרוּ »sie berauschen sich«. Guthe bei Kautzsch[4] geht ohne Vorbehalt mit Marti »sie sollen berühmt werden«. Sellin bleibt beim Ueberlieferten stehen: Ruhm oder Duft, »wahrscheinlich bedeutet זֵכֶר hier letzteres«.

Daß זֵכֶר den Duft eines Weines bedeute, ist außer mit dem Wunsche, es hier so nehmen zu können, mit nichts zu stützen.

Ich schlage vor, זִכְרִי zu lesen. Der Sinn ist dann: »Der Gedanke an mich [Jahwe] wird wie [der von] Libanonwein sein.« Das Sätzchen leitet dann von der Heimkehrverheißung auf das neue Verhältnis zu Jahwe über, von dem Vers 9 spricht. זֵכֶר in dieser Bedeutung ist häufig.

i) Jer 46 22.

קוֹלָהּ כַּנָּחָשׁ יֵלֵךְ »seine Stimme ist wie die einer Schlange, die geht« — das ist unmöglich, und man ist sich darüber einig, daß der Fehler in יֵלֵךְ stecken muß. Aber wie soll man ihn verbessern? Volz in seinen Studien zum Text des Jeremia, 1920, um von andern zu schweigen, welche auch nicht weitergekommen sind, hält sich an Septuaginta, welche ὄφις συρίζων haben. Daraus zieht er den, ja auch naheliegenden, Schluß, der ursprüngliche Wortlaut sei: כְּנָחָשׁ שׁרֵק gewesen, »wie zischende Schlange«. Als שׁרק »dann einmal ausfiel«, seien »die Handschriften und Uebersetzer aufs Raten angewiesen« gewesen. Der masorethische Text »wählt aus dem Folgenden sehr einfach sein ילך«. Die andern kommen, durch verschiedene Schlüsse, Peschittha und Targum aus »Schlange« auf »kriechen«, Vulgata aus »Stimme« auf »tönen«.

Ist dieser Vorgang wahrscheinlich? Wenn Vulgata nicht von jüdischer Tradition der Auslegung beeinflußt wird — und darum kann es sich hier nicht handeln —, dann folgt sie sklavisch Septuaginta. Und wie sollen der Syrer und Targum auf »kriechen« von sich aus kommen, da es sich ja ausgesprochen um die Stimme der Schlange handelt? Kurz, ich sehe nicht, daß die Annahme, welche Volz macht, verfange. Er zweifelt übrigens am Ende selber.

Leider hat er vergessen, den alten Schleusner, der alt, aber

immer noch unverächtlich ist, unter *συρίζειν* nachzuschlagen. Jeder Kenner dieses Buches weiß, daß sein Bestreben dahingeht — wie überhaupt das der alten Emendatorenschulen — die Dinge glattzustreichen. SCHLEUSNER will *συρίζων* und יֹלֵךְ unter Einen Hut bringen. Hat Septuaginta frei übersetzt? Las sie וְלֹחֵשׁ? Er wägt das ab, schlägt dann aber »re melius cogitata« vor, *συρίζων* in *σύρων* zu emendieren.

Und dies ist das Richtige. Denn es ist זֹחֵל, wofür ja auch der Syrer und das Targum votieren, die somit das Ursprüngliche bewahrt haben, während Vulgata einfach der schon entarteten Septuaginta folgt. Lies demnach כִּנְחֹשׁ זֹחֵל »wie die der kriechenden Schlange«.

Zum Abschluß noch zwei allgemeine Vorschläge.

In unsrer jüngsten Literatur wird es Brauch, die Emendationen früherer Zeiten ohne ihren Urheber anzuführen. Das mag ein Zeichen dafür sein, wie sehr sie sich durchgesetzt haben. Aber es ist dennoch nicht gut. Es mutet undankbar an. Es verhindert sofort zu erkennen, was der so verfahrende Mitforscher aus Eigenem leistet und beiträgt. Es lockert das schöne und nicht ganz zu entbehrende Empfinden für die Zusammenarbeit aller Geschlechter, die sich wissenschaftlich um die Bibel bemühen.

Den Urheber einer Emendation ausfindig zu machen, ist, wie ich aus Erfahrung weiß, nicht immer leicht und ohne Mühe. Aber wenn sich jeder es zur Pflicht macht, den ältesten ihm erreichbaren Zeugen zu nennen, dann werden sich diese Fragen rasch klären und jedem wird sein Recht werden.

Noch dringlicher möchte ich vorschlagen, daß jeder Verfasser einer alttestamentlichen Studie am Schlusse seiner Arbeit diejenigen Verschiebungen des alttestamentlichen Wortbestandes angibt, die sich durch seine Forschung ergeben. Jeder kann das leicht für seine Arbeit tun; es ist aber eine große Ersparung von Mühe und Kraft, für alle andern. Soll ich, um ein Beispiel zu nennen, die sämtlichen 304 Seiten von J. HERRMANNS neuem Ezechielkommentar durcharbeiten, damit ich die 20—30 Stellen beieinander habe, wo er den alttestamentlichen Wortbestand in einer für das Lexikon wichtigen Weise verändert? Das ist unmöglich. Solange wir dieses kleine Stück von Zusammenarbeit aber noch nicht haben, wird vieles doppelt und mehrfach geleistet, bleibt manches andre ohne rechte Wirkung. Daß unsre Lexikographie einer gründlichen Sichtung von Gewissem und Ungewissem dringend bedarf, weiß jeder

von uns, der das heutige Lexikon mit kritischem Sinne benutzt. Aber es wird noch lange gehen, bis diese lexikographische Sichtung geleistet ist, so dringlich sie auch ist.

Uebrigens würde diese Zusammenstellung auch für den Verfasser als Selbstkritik nützlich sein. Im September 1921 schloß SELLIN seinen Kommentar zum Dodekapropheton ab. Auf S. 568 ändert er schon wieder den von ihm festgelegten Text. 1922 erscheint sein: Mose; ei enthält reichliche Aenderungen zum eben genannten Kommentar. Und in den Nachträgen dazu liest er einige Stellen wiederum anders. Man denke sich, daß SELLIN durch den allgemeinen wissenschaftlichen Brauch dazu verhalten wäre, selber seine textkritischen Ergebnisse zusammenzustellen. Welches würde die Wirkung sein? Ich frage nur.

Zusammenstellung.

Bearbeitet sind:

Jdc 8 16 s. f;	Jes 58 11 f. s. g;	Jer 46 22 s. i;
Hes 26 16 s. b;	Hos 14 8 s. h;	Mi 7 12 s. d;
Zeph 2 2 s. e;	Sach 9 12 s. a;	Hi 41 22 s. c;
Joh 7 38 s. g.		

Aus dem Lexikon zu tilgen: בְּצָרוֹן Sach 9 12
In das Lexikon aufzunehmen: צִבְרוֹן » »
Wortbelege von Belang:

a) streiche:	חֲרָדָה	Hes 26 16
	יָדַע hi.	Jdc 8 16
	רָפַד	Hi 41 22
b) trage ein:	דָּחַק ni.	Zeph 2 2
	זָחַל	Jer 46 22
	חֲנָרָה	Hes 26 16
	מַעֲה	Jes 58 11
	I. רעע hi.	Jdc 8 16
	רָקַק	Hi 41 22.

Abgeschlossen 4. 10. 1924.

Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes.

Par

Adolphe Lods.

M. Paul Humbert, dans son beau travail sur *l'Ancien Testament et le problème de la souffrance*, indiquait avec raison que les anciens Israélites attribuaient certaines de leurs disgrâces à la jalousie des esprits ou des dieux, d'autres à une malédiction divine originelle, ou encore à une faute commise par un ancêtre. Je m'étais permis de lui faire remarquer que son énumération était incomplète et que »les Hébreux, comme beaucoup de non-civilisés et comme les Assyro-Babyloniens, rapportaient souvent l'origine de leurs maux non pas à un esprit ou à un dieu, mais à un homme, qui avait employé pour leur nuire des moyens magiques, spécialement des formules de malédiction . . . Contre les maléfices de ces ennemis on se prémunissait, en Israël comme en Assyro-Babylonie, par la contre-magie: on maudissait les adversaires, quelquefois préventivement (1 Sam 26 19); de là les imprécations qu'on lit dans tant de psaumes (par ex. 69 23—29) et qui rappellent de si près les textes magiques de l'Assyrie. La grande place faite dans l'hymnologie juive aux ennemis, à leurs ruses, et spécialement aux machinations de leur langue, pourrait être, en dernière analyse, un héritage de cette antique façon de penser, qui expliquait la souffrance par les manœuvres des sorciers«[1].

Depuis, M. Mowinckel a soutenu une thèse analogue dans son ouvrage si suggestif sur *Āwän und die individuellen Klagepsalmen* (*Psalmenstudien I*, Kristiania, 1921). Il y soutient, on le sait, que la plupart des psaumes de supplication ont été composés pour être récités par des malades implorant de Yahvé la guérison, que les ennemis, si souvent mentionnés dans ces psaumes, étaient des sorciers, que l'on accusait d'avoir, par leurs maléfices *('āwän)*, causé les maux du patient, que ces prières faisaient partie de la liturgie d'une cérémonie du Temple où étaient exécutés des rites de purifi-

1) *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXVIII (1918), p. 276—277.

cation et d'exorcisme destinés à guérir le malade. Les anciens Israélites auraient donc, comme les Assyro-Babyloniens, recouru largement à la magie[1], à la fois pour expliquer les souffrances physiques et pour les soulager.

Cette hypothèse est-elle exacte? Il m'a paru, que pour en contrôler la vraisemblance, il y avait intérêt à examiner d'ensemble, d'une part les idées que l'ancien Israélite se faisait sur les causes de la maladie, de l'autre les moyens qu'il employait pour la combattre.

I. Les causes de la maladie. Les anciens Israélites, autant que nous pouvons en juger par leur littérature, assignaient rarement aux maladies des causes physiques, naturelles, de l'ordre de celles que leur attribue la médecine moderne.

Ce genre d'explications s'imposait, cela va sans dire, lorsqu'il s'agissait de blessures, reçues dans un combat par exemple, ou d'infirmités causées par un accident (Gen 32 26. 32 34 25; Jos 5 8; 2 Sam 4 4; 2 Rois 1 2).

Encore, lorsque la blessure avait été donnée sans préméditation, remontait-on directement à la cause première: on disait alors volontiers que c'était la divinité qui avait fait arriver le malheur par la main de celui-ci ou de celui-là (Ex 21 13 cf. Code Hamm. 249; Code hittite 75).

Pour les maladies proprement dites, n'ayant point de cause mécanique évidente, les essais d'explication naturelle sont assez

1) Par magie nous désignerons dans ce travail l'emploi de la contrainte pour agir sur les dieux, les esprits, les forces occultes ou l'âme des choses; en ce sens la magie s'oppose d'une part aux pratiques propitiatoires, qui font appel à la libre volonté d'un dieu, d'autre part aux procédés techniques ordinaires, qui ne font intervenir aucune force invisible. M. MOWINCKEL s'élève avec vivacité contre un emploi aussi large du terme de magie: il veut le réserver aux pratiques de l'individu qui recourt aux forces occultes contre les intérêts ou sans l'assentiment du groupe social. C'est là, allègue-t-il, la différence que les »primitifs« font entre magie et religion; quand un primitif accomplit un rite efficace par lui-même, agissant *ex opere operato*, une ablution par exemple, mais en accord avec toute sa tribu, il n'a nullement conscience de faire de la magie. L'opposition de M. MOWINCKEL provient surtout, nous semble-t-il, d'un malentendu que l'emploi d'une terminologie plus précise suffirait à dissiper: il n'y aurait qu'à convenir d'appeler sorcellerie le recours antisocial aux puissances invisibles et religion l'utilisation de ces forces dans le sens de l'intérêt général. Le sorcier emploie d'ordinaire des moyens magiques, c'est-à-dire contraignants, mais essaie parfois aussi d'agir par persuasion sur les esprits. La religion, dès qu'elle est un peu développée, emploie de préférence les démarches propitiatoires, mais, surtout dans les temps anciens, comporte aussi une foule de rites efficaces par eux-mêmes, c'est-à-dire magiques.

rares. On y recourait, par exemple, pour la cécité, l'infirmité la plus commune en Orient (Gen 27 1; 1 Sam 3 2; Gen 48 10; 1 Sam 4 15; 1 Rois 14 4).

Un curieux essai d'étiologie rationnelle, c'est celui de la première attaque de paralysie de Nabal (1 Sam 25 27): »son cœur mourut dans l'intérieur de son corps et lui, il devint une pierre.« L'idée n'est naturellement pas que le cœur cessa de battre; comme assez souvent le cœur désigne ici le principe de vie, l'âme: on disait en ce sens que »le cœur sortait« (Gen 42 28, cf. 2 Rois 5 26). Le principe de vie ayant disparu — c'est-à-dire sans doute étant »sorti«, comme cela arrive à la mort, — le corps de Nabal devint inerte et insensible comme une pierre: Nabal n'est plus qu'un corps sans âme.

On admettait même, semble-t-il d'après 1 Sam 6 9, que certaines maladies pussent être l'effet d'un pur hasard et ne pas venir de l'intervention d'un dieu: lors d'une épidémie (ou d'une invasion de rongeurs), les prêtres philistins instituent une expérience pour savoir si c'est la main de Yahvé qui frappe leur pays ou si c'est par hasard que ceci leur arrive. Cependant ce qui éventuellement est fortuit d'après les prêtres philistins, c'est peut-être moins la calamité elle-même que sa coïncidence avec la présence de l'arche de Yahvé.

Dans l'immense majorité des cas, les Israélites, comme tous les »primitifs«, attribuaient la maladie à des causes qu'aujourd'hui nous qualifierions de surnaturelles: à l'intervention d'un dieu, d'un esprit ou de quelque force mystérieuse.

D'ordinaire c'est Yahvé lui-même qui est nommé comme l'auteur des maux qui frappaient la nation ou les particuliers.

De plus en plus, en effet, Israël tendait à concentrer dans son Dieu national tous les attributs et toutes les activités, salutaires ou néfastes, répartis antérieurement entre divers *'ĕlôhîm*: il est la divinité, *hâ-'ĕlôhîm*. Naturellement Yahvé, étant un être personnel, avait des motifs, analogues à ceux qui font agir les personnes humaines, pour envoyer des maux aux hommes: il voulait se venger d'une offense, ou punir un crime, ou avertir un coupable. On l'admettait *a priori*, quand même on ne pouvait pas toujours démêler ses raisons. La maladie était, aux yeux des prophètes, un des grands moyens de gouvernement et d'éducation dont Dieu se sert.

Cette intervention de Yahvé, surtout aux temps anciens et dans les milieux populaires, était conçue d'une façon très concrète. Ce n'est pas simplement à titre de cause première plus ou moins

lointaine et par le moyen d'une chaîne de causes secondes, que Yahvé agit. Il fait apparaître brusquement la lèpre par sa seule volonté (Ex 4 6; Nomb 12 9—10). Quand une épidémie éclate, c'est la main de Yahvé qui s'appesantit sur le pays, c'est Yahvé qui frappe. D'après l'une des formes de la tradition, c'était Yahvé lui-même qui, lors de l'exode, avait parcouru l'Égypte et frappé tous les premiers-nés, entrant dans toutes les maisons, sauf dans celles des Israélites, devant lesquelles il passa sans s'arrêter (Ex 11 4—5 J; 12 12 P. 27 R^D. 29 J).

Mais une série d'autres textes nous apprend que la maladie était attribuée souvent à d'autres êtres surhumains que Yahvé.

D'après 2 Sam 24 15—16 il semble aller de soi que la peste est causée par un ange qui passe dans le pays en frappant. Ordinairement invisible, cet ange a été une fois vu par David, planant, son épée nue à la main, entre ciel et terre, au moment où il s'arrêtait aux portes de Jérusalem (2 Sam 24 16—17 et 2 Chron 21 15—16). C'est de même »l'ange de Yahvé«, c'est-à-dire le double du dieu national, qui frappe en une nuit 185 000 Assyriens (2 Rois 19 35). D'après une des versions de la tradition, l'extermination des premiers-nés des Égyptiens fut accomplie par »le destructeur«, auquel Yahvé ne permit pas de toucher aux Israélites (Ex 12 23 R). C'est un des *bené 'ĕlôhîm*, »l'adversaire«, c'est-à-dire l'accusateur public, *has-sâtân*, qui, avec la permission de Yahvé, frappe Job d'un ulcère malin du sommet de la tête à la plante des pieds (Job 2 7). La folie de la persécution dont était atteint Saül était, pensait-on, l'œuvre d'un esprit mauvais venu d'auprès de Yahvé (ou d'un esprit divin mauvais) qui le tourmentait (1 Sam 16 14—23).

Il est possible que, dans certains de ces cas, un intermédiaire ait été substitué à Yahvé lui-même, à une époque où l'on commençait à éprouver quelque scrupule à attribuer directement à Dieu l'origine du mal. Mais il est clair qu'en général ces soi-disant intermédiaires étaient primitivement des *'ĕlôhîm* agissant, d'après la croyance populaire, indépendamment du Dieu d'Israël. Les *serâphîm* ou serpents brûlants qui furent, d'après le récit actuel, envoyés par Yahvé pour mordre les Israélites rebelles dans le désert, étaient apparemment des êtres démoniaques, analogues aux djinns (que les Arabes se figurent de même comme des serpents ailés), ayant leurs repaires dans le désert, séjour ordinaire des démons[1]. La

1) Cf. Lév 16 11; Matth 12 43; Luc 4 1—2 et textes babyloniens dans ANTON JIRKU, *Die Dämonen und ihre Abwehr im A.T.*, Leipzig 1912, p. 32—39.

croyance populaire devait leur attribuer l'origine de certaines maladies, peut-être l'une des nombreuses »inflammations« ou fièvres »ardentes« qu'énumère Deut 28 22 (cf. Lév 26 16; Job 30 30). Il ressort, en effet, de 2 Rois 18 4 combiné avec le récit des Nombres (21 6—9) que, à Jérusalem, on venait dans le Temple contempler une statue de *sârâph* en bronze figuré sur une perche, et lui offrir des sacrifices, afin d'obtenir la guérison, apparemment la guérison de maux fréquents chez les habitants de la capitale et non pas la préservation contre les hypothétiques morsures de serpents fabuleux qu'on risquait de rencontrer dans le désert syro-égyptien.

Certaines affections étaient peut-être attribuées, comme en Grèce [1], aux mouches considérées comme des espèces de démons: il y a des dieux qui ont le pouvoir de les faire venir ou de les écarter; de là peut-être le titre du dieu d'Èqron, Baal-Zeboub, le seigneur des mouches, qu'un roi d'Israël, m a l a d e , envoie consulter (2 Rois 1 2—6). Yahvé a aussi le pouvoir de provoquer des invasions funestes de mouches et autres insectes (És 7 18; cf. Ex 8 16—32).

Ailleurs les maux qui accablent le corps apparaissent eux-mêmes comme des sortes d'êtres personnels, qui sortent du *cheôl* (Os 13 14) et poursuivent leurs victimes (Deut 28 22); l'un d'entre eux est le fils aîné de la Mort et dévore les membres du malade (Job 18 13). D'autres sont associés au »démon de midi« (Ps 91 5—6). On admettait que Yahvé pût s'en servir (Deut 28 22) ou les »déléguer« (Lév 26 16); mais plus ordinairement on redoutait en eux des puissances étrangères ou hostiles au Dieu d'Israël. Les personnes atteintes de lèpre ou présentant certains phénomènes physiologiques tenant à la génération étaient, on le sait, exclues du culte de Yahvé; cette »impureté« n'est explicable que si la lèpre d'une part, les faits étranges de la vie sexuelle d'autre part étaient considérés comme l'œuvre de puissances plus ou moins personnelles, d' *'ĕlôhîm*, dont le Dieu national n'avait pas absorbé les pouvoirs.

Les maladies, enfin, pouvaient être le fait non pas (ou non pas exclusivement) d'un dieu ou d'un esprit, mais de certains hommes doués d'un pouvoir spirituel, d'un *mana* particulièrement puissant, ou recourant à certains rites de caractère magique.

Un »homme de Dieu« peut, par sa seule parole, transporter la lèpre d'une personne à une autre (2 Rois 5 27). Il lui suffit de lancer vers le ciel de la suie de fournaise pour que celle-ci, retombant en

1) A Élis (Pline, *H. N.*, X, 28, 75).

poussière sur les hommes et les bêtes, produise une inflammation s'épanouissant en pustules[1].

Un prêtre peut faire enfler le ventre et dessécher la cuisse d'une femme, la frappant ainsi de stérilité, en lui faisant boire de l'eau sainte dans laquelle il aura mis un peu de poussière prise dans le sanctuaire, et où il aura délayé une malédiction en y trempant une feuille où aura été écrite une formule d'imprécation (Nomb 5 21. 22. 24. 27; cf. Ex 32 20).

Dans plusieurs de ces cas, c'est Yahvé qui prescrit le rite; mais il est clair que celui-ci tient son efficacité de lui-même; c'est un acte magique.

Il y avait, nous apprend Ézéchiel, des prophétesses qui, pour une poignée d'orge et un morceau de pain, se chargeaient, au moyen de coussins (?) et de voiles (?), de prendre au piège des âmes — les âmes des personnes qu'on leur désignait apparemment — et de les faire mourir, sans doute en leur communiquant quelque mal fatal. Ces femmes se réclamaient, semble-t-il, de Yahvé, puisqu'elles prétendaient »prophétiser«; mais Ézéchiel les accuse d'agir contre le gré de son Dieu, d'être par conséquent de simples sorcières. La distinction devait être souvent assez difficile à faire dans la pratique.

Enfin il y avait un moyen — magique lui aussi en son essence — de provoquer chez autrui la maladie: c'était la malédiction. Ce moyen était à la disposition de tous; et l'Israélite ne se faisait pas faute de s'en servir contre ceux qu'il regardait, pour une raison ou une autre, comme ses ennemis:

Que leurs yeux s'obscurcissent jusqu'à ne plus voir;
Agite leurs reins d'un tremblement continuel![2]

»Qu'il y ait toujours dans la maison de Joab, s'écrie un jour David, des hommes atteints de gonorrhée, des lépreux, des infirmes marchant avec des béquilles!« (2 Sam 3 29). Job se vante, comme d'une preuve exceptionnelle de bonté, de n'avoir pas usé de cette arme redoutée (Job 31 30).

En somme, on le voit, les vieilles croyances polydémonistes et magiques continuaient à jouer un rôle considérable dans l'explication de la maladie, bien qu'elles fussent éclipsées dans la religion offi-

1) Ex 9 8–12, du moins d'après le texte actuel; peut-être étaient-ce primitivement les ténèbres que la suie produisait par sympathie (GRESSMANN, *Schriften des A.T. in Auswahl*, I, 2, p. 48).

2) Ps 69 24; cf. v. 26. 29; 109 8–9. 13. 17–20.

cielle par la foi à la libre action de Yahvé et qu'une place restreinte fût faite aux causes naturelles révélées par l'observation des faits.)

II. Les remèdes. Les procédées employés pour combattre la maladie répondaient naturellement aux causes qu'on lui attribuait. On peut, pour la commodité de l'analyse, distinguer trois sortes de moyens thérapeutiques: propitiatoires, magiques, techniques, bien qu'en pratique on se servît d'ordinaire de recettes combinant plusieurs procédés différents.

1. Moyens propitiatoires. Le malade suppliait Yahvé de le guérir (Job 5 8 ss. 8 5—7 11 13—19; Ps 107 19 etc.), lui rappelant le bien qu'il avait fait (2 Rois 20 3), invoquant sa pitié, le priant de rapporter la sentence de mort déjà prononcée (2 Rois 20 1—3) ou encore — ici intervient déjà une idée magique — de contrecarrer par une bénédiction la malédiction humaine qui avait causé la maladie (Ps 109 22—24. 28; cf. 2 Sam 16 5—12). Ces prières étaient souvent prononcées dans le sanctuaire (1 Rois 8 37—40). Les parents du malade, en tout cas, s'y rendaient et essayaient d'apitoyer Yahvé en jeûnant, en se vêtant du sac, en restant étendus à terre (2 Sam 12 16—23). Ou bien on sollicitait l'intercession, réputée particulièrement puissante, d'un »homme de Dieu« (Gen 20 17; Nomb 12 13 21 7; 1 Rois 13 6).

On promettait souvent par vœu un sacrifice — le sacrifice d'actions de grâces *(tôdâ)*, qui était de règle après guérison, accompagné de chants de psaumes, — mais on pouvait aussi en offrir un sur-le-champ pour appuyer la prière (Sir 38 11; d'après les termes employés, נִיחוֹחַ, אוֹכָלָה, דֶּשֶׁן עָרוּךְ, il ne semble pas que ce fût un sacrifice pour le péché). En cas d'épidémie notamment, on organisait de grandes cérémonies cultuelles, avec prières publiques dans le Temple (1 Rois 8 37—40), offrandes de parfum (Nomb 17 11—15 P), quelquefois érection d'un nouvel autel (2 Sam 24 18—25; 1 Chron 21 18—30); et ces rites avaient eu parfois pour effet, disait-on, d'arrêter les progrès de la contagion à l'endroit même où ils avaient été célébrés.

Une démarche tout indiquée et très souvent accomplie sans nul doute en cas de maladie consistait à consulter Dieu. Les questions qu'on lui posait étaient celles que nous adressons à nos médecins. On l'interrogeait sur l'issue du mal[1]; cela s'imposait d'autant

1) 1 Rois 14 1—18; 2 Rois 1 2. 6. 16 8 7—10. 14; cf. 2 Rois 20 1. De même chez les Assyro-Babyloniens, cf. BOISSIER, *Iatromantique, physiognomonie et palmomantique babyl., Revue d'Assyr.* VIII (1911), 33—39; KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der ass.-bab. Medizin*, 1904, p. 54—55, 62—63; VIROLLEAUD, *Babyloniaca* I, 1906, p. 1—120.

plus que, surtout dans les temps plus récents, on reconnaissait à Yahvé le pouvoir, non seulement de connaître à l'avance le destin, mais de le modifier à son gré (2 Rois 1 16 20 4–7). On le consultait aussi sur la cause des souffrances ressenties; ainsi avaient fait, racontait-on, Rébecca lors d'une grossesse anormale (Gen 25 22) et sans doute aussi (bien que la consultation ne soit pas expressément mentionnée) le Pharaon et Abimèlek lorsqu'ils furent atteints, eux et leur harem, d'un mal mystérieux (Gen 12 18 20 2–3).

On le consultait certainement aussi — ce devait même être le point essentiel — sur le remède à appliquer (cf. 1 Sam 6 2–9). La maladie, en effet, était, d'après la doctrine dominante, un châtiment infligé par Yahvé pour punir quelque offense: nul mieux que lui ne pouvait dire quelle était cette offense et ce qu'il fallait faire pour la réparer. Aussi le remède à une épidémie consistait-il souvent à exécuter certaines personnes tenues pour coupables ou désignées comme telles par l'oracle (Nomb 25; cf. 1 Sam 21 1–6), et le moyen de guérir un malade, à obtenir, par des réparations appropriées, qu'une personne lésée par lui intercédât en sa faveur (Gen 20 17; Nomb 12 13 21 17; 1 Rois 13 6) ou combattît par une bénédiction la malédiction cause du mal (d'après 2 Sam 21 3).

Mais l'homme de Dieu consulté ne conseillait pas toujours exclusivement des démarches propitiatoires destinées à influer sur la libre volonté de Yahvé; il recourait aussi à des pratiques tenues pour efficaces par elles-mêmes, relevant par conséquent de la mentalité magique.

2. Moyens magiques. — a) Magie prophétique. Élie, en même temps qu'il crie à Yahvé, s'étend trois fois tout de son long sur le corps du fils de son hôtesse pour faire revenir en lui l'âme qui déjà en était sortie (1 Rois 17 21). Le récit parallèle de la biographie d'Élisée (2 Rois 4 29–37) nous aide à comprendre le sens de ce geste. Élisée envoie d'abord son serviteur poser sur le visage de l'enfant mort son bâton, tout chargé de sa puissance spirituelle. N'ayant pas réussi, il vient lui-même, ferme la porte, sans doute pour empêcher l'âme de s'échapper vers le cheôl (GRESSMANN, *ouv. cit.*, II, 1, 293); et, après avoir prié, il se couche sur l'enfant en mettant sa bouche, ses yeux et ses mains sur les organes correspondants du cadavre[1]: l'homme de Dieu veut peut-être placer ainsi les parties de son corps par lesquelles s'exerce le plus puissamment son action

1) Il devait y avoir un rite analogue chez les Babyloniens, cf. S. DAICHES, *Orient. Lit. Zig.* XI (1908), 492–493.

surnaturelle en contact avec les issues par lesquelles l'âme s'évade le plus facilement[1], afin d'obliger celle-ci à réintégrer son domicile. Après répétition du rite, l'esprit obéit et manifeste sa présence dans le corps de l'enfant, comme il convient, par un septuple éternuement[2], ce qui suggère qu'il est rentré par les narines (cf. Gen 2 7; TORGE, *Seelenglaube*, p. 38).

Sur l'ordre du même Élisée, Naaman est guéri de la lèpre en se plongeant sept fois dans le Jourdain (2 Rois 5 10—14). Ce procédé bien connu de transmission du mal à un liquide est — chose curieuse et peut-être contraire aux intentions du narrateur — plus magique au fond, moins mêlé d'éléments propitiatoires que la scène de guérison plus théâtrale qu'avait rêvée le général araméen (v. 11).

Élisée encore sait, par la simple addition d'un peu de farine, enlever à la coloquinte les propriétés vomitives et purgatives que ce fruit a d'ordinaire (2 Rois 4 38—41). Il assainit une source en prononçant au nom de Yahvé une parole souveraine et en jetant dans l'eau du sel qu'on a apporté sur un plateau neuf[3]. Moïse avait, de même, rendu potable l'eau d'une source en y jetant un certain bois indiqué par révélation (Ex 15 25).

Un des principaux gagne-pain des prophétesses dont parle Ézéchiel consistait à »faire vivre des âmes qui ne devaient pas vivre«, c'est-à-dire sans doute à retenir de force l'âme dans le corps des malades en attachant des nœuds à leur poignets ou en fixant sur leurs têtes des étoffes, sortes de pièges où elles prétendaient prendre les âmes, afin de les rendre à leurs propriétaires[4].

Les simples en Israël étaient convaincus que les prophètes de Yahvé avaient le pouvoir de guérir toutes les maladies, même la lèpre (2 Rois 5 8).

b) Magie sacerdotale. Les prêtres aussi connaissaient des rites efficaces par lesquels on peut éliminer la maladie.

Le récit du séjour de l'arche chez les Philistins (1 Sam 5—6) nous donne une peinture très vivante de ce qui a dû se passer plus

---

1) Cf. *Apoc. Esdrae*, éd. TISCH., p. 31 : les anges chargés d'emporter l'âme d'Esdras proposent à celui-ci de la faire sortir par la bouche, le nez, les yeux, le crâne, le bout des ongles ou les pieds. Voy. aussi mon livre sur *La Croyance à la vie future*, I, p. 47, 83—86, 266.

2) Cf. *La Croyance à la vie future* I, p. 48, 266. L'éternuement pourrait aussi être le moyen par lequel sont expulsés les démons du mal de tête qui ont provoqué la mort de l'enfant (ANTON JIRKU, *Die Dämonen* . . ., p. 45).

3) 2 Rois 2 19—22. Sur l'emploi du sel comme remède cf. KÜCHLER, *Beiträge* p. 4—5 (I, 31), 58—59 (IV, 16), 62—63 (IV, 39).

4) Éz 13 17—23. cf. *La Croyance* . . . ., I, p. 46—48.

d'une fois, en Israël aussi, lors d'une épidémie. Les Philistins atteints d'une maladie éruptive très contagieuse, peut-être la peste (ou, selon une variante, envahis par des souris), consultent les devins (ou, selon l'autre version, les prêtres). Ces experts, d'après les deux variantes, suggèrent à la fois des moyens propitiatoires — rendre la liberté au coffre sacré, c'est-à-dire au dieu reconnu comme l'auteur du fléau (ou, d'après l'autre version, soupçonné de l'être), et lui offrir de riches indemnités, — et des rites magiques: 1° concentrer le mal dans des objets matériels qui le représentent (bubons ou souris) et que l'on expulsera ensuite du territoire; 2° reconduire aussi à la frontière le dieu auteur de la calamité. Les Israélites de Bét-Chèmech ont recours aussi à ce dernier procédé (1 Sam 6 19—21).

Le sacrifice que le malade offrait souvent dans le Temple (Sir 38 11) était sans doute accompagné de rites auxquels on prêtait une action directe sur la maladie. L'oracle, qui était probablement prononcé au cours de la cérémonie par un prêtre-prophète (cf. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, p. 145—154 et III, p. 101—105), semble avoir été souvent considéré non seulement comme annonçant, mais comme procurant la guérison aux malades qui avaient crié à Yahvé:

Il envoya sa parole et les guérit;
Il sauva leur vie de la fosse[1].

La cérémonie comportait sans doute des ablutions (Ps 26 6; 73 13; cf. Deut 21 5. 7) et des aspersions avec l'hysope (Ps 51 9; cf. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 109; Mowinckel, I, 137. 141—145).

Il y a de sérieuses raisons de penser que les rite décrits Lév 14 1—8 et 49—53 avaient pour but à l'origine, non pas simplement d'enlever l'impureté rituelle subsistant encore après la guérison de la lèpre, mais de produire cette guérison même, en expulsant l'esprit auteur à la fois de la maladie et de l'impureté qu'elle entraîne. Les rites babyloniens analogues étaient des exorcismes curatifs, et non pas seulement des cérémonies de réadmission dans la communauté [2]. L'interprétation des détails du cérémonial de Lév 14 est un peu incertaine. Il est clair que l'oiseau lâché dans les airs doit emporter la puissance malfaisante (cf. Zach. 5 5—11; Lév 16 21—22); il est probable dès lors que le sang où on l'a plongé préalablement renfermait cette puissance, que par conséquent l'autre oiseau représentait,

1) Ps 107 20; lisez מְשַׁחֵת חַיָּתָם.

2) Ainsi en cas d'ophtalmie, ». . . . d'un scorpion que tu tueras la langue tu arracheras, sa tête tu trancheras, de son sang tu frotteras l'œil du patient, et il guérira« (Scheil, *Rev. Ass.*, XV (1918), p. 75—80, face, l. 14, cf. l. 18).

qu'il était l'esprit de la lèpre: en le tuant on a tué le mal [1]. Il est vrai que, avec ce même sang, le prêtre asperge sept fois le lépreux. Mais ce geste peut provenir d'une autre interprétation du rite, selon laquelle l'immolation de l'oiseau constituait une sorte de sacrifice analogue à celui de la Pâque et protégeant ceux sur lesquels le sang a été mis contre toute atteinte de la puissance mauvaise.

c) Autres procédés magiques réputés licites et n'exigeant pas l'intervention d'un homme de Dieu.

En Orient chacun sait que, pour échapper à une épidémie, il faut teindre les montants et le linteau de sa porte avec le sang d'une victime [2]. Nul doute que les Israélites n'aient attribué la même vertu préservatrice au sang de l'agneau ou du chevreau pascal: pendant toute l'année nouvelle le prodige du temps de l'exode se répétera; l'*'ĕlôhîm* de la peste (Yahvé ou le destructeur) passera devant la porte sans entrer. Telle était, du moins, l'une des explications que l'on donnait du rite.

A Jérusalem, pour certaines maladies au moins, on recourait au serpent de bronze: on lui apportait des sacrifices (moyen propitiatoire); mais il fallait de plus que le malade regardât la statue; et ceci est une règle magique bien connue: le regard établit un contact, qui permet au patient de transmettre son mal à l'être surnaturel et de recevoir de lui quelque chose de sa force. A Constantinople la contemplation de l'image de la Mère de Dieu passe pour guérir de la peste (Gressmann, *ouv. cit.*, I, 2, p. 106).

On devait aussi apporter les malades auprès de la tombe des saints hommes du passé; car un petit récit populaire nous apprend qu'un mort ressuscita pour avoir touché par hasard les ossements d'Élisée (2 Rois 13 20–21).

L'action calmante de la musique sur les déments était expliquée d'une façon magique ou tout au moins animiste: la musique domptait l'esprit mauvais, qui était contraint ou amené à quitter sa victime (1 Sam 16 23).

C'était aussi sans doute pour des raisons relevant de la mentalité magique plutôt que de l'observation qu'on attribuait à certaines plantes une action physiologique, par exemple à la mandragore

1) Cf. *Cun. Texts from Babyl. Tablets . . . in the B. M.*, Londres, 1906—1921, t. XXIII, pl. 49, l. 1—5 (cité C. F. Jean, *Litt. des Bab. et des Ass.*, Paris, 1924, p. 307).

2) Par ex. Zimmern, *Beiträge z. Kennt. d. Bab. Rel.*, p. 126—127; Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, p. 46—47 etc.

(Gen 30 14–16) ou à la pomme (Cant 2 3. 5 7 9) des vertus aphrodisiaques[1].

3. Moyens techniques. Si développés que fussent en Israël la thérapeutique religieuse d'une part, et l'emploi de recettes plus ou moins magiques de l'autre, la médecine rationnelle, qui ne recourt à aucune force cachée, n'y était pas entièrement inconnue.

Lorsque Ésaïe ordonne de mettre une masse de figues sur l'ulcère d'Ézéchias (2 Rois 20 7), il prescrit un remède encore recommandé par les médecins orientaux. Mais, selon une remarque très juste de M. Bertholet (*Kulturgeschichte Israels*, Göttingen, 1920, p. 218), cette thérapeutique expérimentale semble s'être cantonnée surtout dans ce que nous appelons aujourd'hui la chirurgie. Les médecins professionnels auxquels paraît faire allusion l'antique »livre de l'Alliance« (Ex 21 19, cf. Code Hamm. 206, 215–225) interviennent pour guérir des blessures reçues au cours d'une rixe (cf. 2 Rois 8 29 9 14–15; — Gen 50 2). Ils savent qu'il faut presser les plaies et les bander; ils y versent de l'huile ou du baume de Galaad (És 1 6 3 7; Jér 8 22 46 11 51 8; cf. 30 13. 17 33 6). Cependant ils paraissent avoir connu aussi l'usage de certains simples (Sir 38 4; Sap 7 20) comme leurs confrères d'Assyrie et de Babylonie.

Encore beaucoup de Juifs pieux regardaient-ils avec défiance le recours à cette thérapeutique rationnelle: ils y voyaient un manque de confiance en Dieu. L'auteur des Chroniques reproche au roi Asa d'avoir consulté les médecins et non Yahvé, lorsqu'il fut atteint d'une maladie des pieds (2 Chron 16 12). Les épigrammes contre les médecins étaient de mode dans les milieux religieux (Marc 5 26; Sir 38 15 d'après la leçon [fautive] du grec et une variante hébraïque). Le sage auteur de l'Ecclésiastique prend la peine d'écrire toute une page

---

1) Cf. Frazer, *Folk-Lore in the O. T.*, Londres 1919, II, p. 372—397. — A côté des remèdes magiques autorisés on en utilisait sans doute aussi d'autres que la religion nationale condamnait. J'hésiterais cependant à alléguer à l'appui És 17 11. Ce passage ne semble pas prouver que les femmes aient employé les plantes des »jardins d'Adonis« comme moyens thérapeutiques (Duhm). Autant que nous pouvons le savoir, les plantes fanées de ces »jardins« étaient jetées à la mer ou dans des fontaines (Lagrange, *Études sur les Rel. sém.*², p. 303). Je n'invoquerais pas non plus le terme de מְכַשֵּׁף usité pour désigner le sorcier: étymologiquement il signifiait peut-être celui qui coupe [des simples] (Rob. Smith, *Journal of Philology*, XIV 122 ss.); mais dans l'hébreu de l'époque historique ce sens paraît avoir été oublié: le mot n'est jamais appliqué à un guérisseur (voy. Ex 7 11 22 17; Mal 3 5; —Nah 3 4; 2Rois 9 22; — Jér 27 9; Dan 2 2).

pour démontrer que le recours à la prière, à la repentance et aux sacrifices n'exclut pas l'appel aux guérisseurs professionnels (38 10–15).

Cette petite enquête aura montré 1° que dans l'étiologie des maladies comme dans la thérapeutique, la place principale était faite à la libre action de Dieu, qui châtie et dont il faut obtenir le pardon, mais que, en pratique, un rôle encore considérable était joué par la lutte directe, magique, contre diverses puissances occultes, entre autres contre la malédiction humaine; 2° que des cérémonies où propitiation et magie étaient combinées ont été célébrées dans les sanctuaires israélites jusqu'au IIe siècle au moins (Siracide) pour obtenir ou procurer la guérison des malades. Ces actes de culte constitueraient un cadre tout indiqué pour bon nombre de psaumes de supplication.

Psalm 77, 5.

Von

Immanuel Löw.

Der Erschreckte wünscht den Gegenstand seiner Furcht aufs ängstlichste zu bewachen, um sich vor ihm zu schützen, und fixiert ihn mit weit aufgerissenen Augen fest und unverwandt .... Der plötzliche Schreck, der die Seele bis in ihr Innerstes aufwühlt, wird von einer ungewöhnlich gesteigerten Hebung des oberen Lides begleitet (HUGO MAGNUS, die Sprache der Augen, 1885, 21. 25). Der todbringende Basiliskenblick ist der Blick des starren, weitaufgerissenen Auges.

Dieser faszinierte Blick starrt das Objekt an ohne scharf zu sehen und das Gesehene aufzufassen. Daher heißt diesen starren Blick hervorrufen: »die Augenlider fassen«, in die Höhe reißen,was den Ausdruck fassungslosen Schreckens bewirkt. Der Ausdruck kommt Ps 77 5 vor, ist aber vielfach verkannt worden.

Für אחזת שמרות עיני setzt das Targum: *tenuisti palpebras oculorum meorum.* Dazu bemerkt ROSENMÜLLER (1823): *apertas intellige, ne clauderentur in dulcem somnum.* Auf die Unmöglichkeit des Einschlafens hat schon der Midraš die Ergreifung der Augenlider bezogen (Midraš Psalmen z. St.: איני ישינה). Bei dieser Erklärung bleibt auch LUTHER: Meine Augen hältest du, daß sie wachen; ich bin so ohnmächtig, daß ich nicht reden kann. Ebenso BUNSEN: Du hältst meine Augen wach. EWALD und KITTEL: Du hältst meiner Augen Lider. FRANZ DELITZSCH: Offen hältst du meine Augendecken. Auf den Schlaf bezieht auch DELITZSCH den Vers und erklärt midrašartig: »Der die Augenlider hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott, denn der Aufblick zu ihm hält den Dichter wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte«. Am richtigsten hat MENDELSSOHN die Stelle in seiner unverdient gründlich vergessenen Psalmübersetzung verstanden. Er übersetzt:

4 Ich denk an Gott und bin betrübt;
ich sinne nach, verschmachte.

5 Meine Augen starren offen,
zerschmettert, sprachlos
6 überleg ich alte Zeiten,
der Vorwelt Jahre . . . .

Die in 5[b] folgenden Worte נפעמתי »beunruhigt sein«, — Luther: ohnmächtig — und »sprachlos« לא אדבר weisen auf die Bedeutung von 5[a]: »ich bin starr vor Schrecken«. Im Bilde: Gott hat meine Augenlider ergriffen und aufgerissen, das Auge bietet darum das Bild »fassungslosen Schreckens«.

Ben Iehuda, Millon 948[b], sucht hier in אחז zu Unrecht die Bedeutung »verschließen«. Die neueren Konjekturen אֲחֻזֹת und אחזתי sind abzuweisen. Mischnisch hat sich — wohl in Nachahmung des Aramäischen — die Redensart »die Augen ergreifen« אוֹחֵז אֵת העינים in anderer Schattierung festgesetzt. Sie bedeutet: durch Blendwerk täuschen. Der Taschenspieler veranlaßt den Zuschauer, ihn mit dem Auge zu fixieren und genau zu beobachten: aber trotzdem sieht der Zuschauer nicht, wie die Täuschung ausgeführt wird. Raši erklärt umgekehrt: er ergreift und schließt die Augen der Zuschauer (Sanh. 65[b]).

Der Taschenspieler heißt mišnisch hāōḥēz et hāʿenajim Snh 7 11 T XI 431 26 b. 65[b] j XIV Ende, etym. gemeinte Erklärung zu mēʿōnēn Dt 18 10, Peš. 2 Chr 33 6. opp. mēkaššēf Sifre II 171, 107[a] Friedm., Midr. Tann. 110 15. 17 Hoffm. Genauer המעביר [שבעה מיני זכור] על העין Sifre und M. Tann. a. O. Leḳaḥ ṭōb 30[b] Buber. Aus dem Sifre stammt אחודי עינין j Lev 19 26 Gnsbgr 207. — Pl. אוחזי העינים T Sabb. VII 118 25, אוחזים עינים Sifra 90[c] Weiss. — ʾăḥīzat ʿēnajim Snh 67[b], j a. O., Ḥull. 57[a]. Syr. ܡܐܚܕ ܥܝܢܐ [= اخذ بالعين (Dozy) fasciner, ensorceler] WBB sv. ZDMG 31, 539. 767. Syr. ܦܣܦܪܐ[1] ܥܒܕ BB PSm. Arabisch geben die Syrer dafür شعبذة, شَعَوْذَة Dozy ابو الشعوذة les prestigiateurs; Gol.: شعوذة praestigium, manuum agilitas, qua velut acies spectantium perstringitur. Vollers führt das Wort auf ܫܥܒܕ zurück. ZDMG 51, 292. Dazu ist zu vergleichen ܡܥܒܕܐ praestigiae BA BB: ساحر, ܚܪܫܐ; سحر fasciner.

Analog ist gr. παροφθαλμιστής praestigiator (Du Cange — 1688 — Col. 1124) und magyarisch szemfényvesztö, der Gaukler der

1) Cardahi: *paspārē* (pl. شَعُوذَة), ebenso Audo und Brun: *praestigiae*. Bei BB. auch eine LA. mit *d* für *r*. — Vgl.? فسونا Vull. *incantator*.

des Augenlichts verlustig macht. Zur Sache L. Löw, Lebensalter 433; S. Krauss, Talm. Arch. 3, 287.

Das Wort hängt mit *ψηφοκλέπτης*, *ψηφοπαίκτης*, auch bei Römern *psephopaecta* (Casaubonus zu Ath. I 34 p. 155 Schweigh. Beckmann Beytr. z. G. d. Erfind. 4, 76, C. A. Böttiger, Kl. Schr. 3, 359) zusammen. Eine genau entsprechende gr. Form kenne ich nicht; *ψηφοφόρος* heißt bloß: der Abstimmende.

Esra der Schriftgelehrte?

Von

Johannes Meinhold.

Es handelt sich bei der also gestellten Frage um wichtige Dinge, wie der Kundige weiß. War Esra, was von den kritischen Forschern zumeist angenommen wird, bei dem Zustandekommen des Pentateuchs — sei es als Zusammenarbeiter der verschiedenen Quellenschriften, so WELLHAUSEN (Israel. und jüd. Geschichte 1901, S. 180.1), sei es als Verfasser des PC in seiner ältesten Form (H + Pg?), so EDUARD MEYER (Die Entstehung des Judentums 1896, S. 60 ff.), BERTHOLET (RGG unter »Esra«) u. a. a., oder mehr allgemein als priesterlicher Sammler und Redaktor der ältesten Schichten im Priesterkodex, so etwa MARTI (Geschichte der israel. und jüd. Religion 1907, S. 233, HOLZINGER (in KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des A.T.[4] I, S. 7) u. a. a. wesentlich beteiligt oder nicht? Mit anderen Worten: haben wir ihn als Schrift s t e l l e r oder als »Schrift g e l e h r t e n« zu nehmen? TORREY (*The composition and historical value of Ezra-Nehemia* 1896, Beihefte zu ZAW. 2), MOWINCKEL (*Staatsholderen Nehemia og Ezra den skriftlaerde* 1916 S. 32—40. 78 ff.) und HÖLSCHER (Geschichte der israel. und jüd. Religion 1922, S. 140 ff. und besonders in KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des Alten Testaments[4] zu Esra und Nehemia) halten dafür, daß die s. g. Esramemoiren ein Machwerk des Chronisten, Esra selbst eine legendenhafte Figur sei, von der man nicht wisse, ob sie nicht, wie schon BOUSSET meinte (Religion des Judentums 1903, S. 139) eine »spätere, der Gestalt des Nehemia nachgezeichnete Figur spezifisch gesetzlicher Tendenz sei«. Das Werk des Chronisten, in das die echten Nehemiamemoiren erst verhältnismäßig spät eingearbeitet wurden (so HÖLSCHER a. a. O.), schloß eindrucksvoll mit der Feier Neh 8, die uns als »Spiegelbild des späteren Synagogalgottesdienstes für die Anfänge dieses Gottesdienstes sehr interessant ist«. Darnach ist Esra — ob eine geschichtliche Figur oder nicht — als Schrift g e l e h r t e r und nur als solcher aufzufassen. Es liegt auf der Hand, daß damit die bisherige Pentateuchkritik auf das schwerste erschüttert würde. Betreffs der Ent-

stehung und Einführung des PC, seines Zusammenfließens mit den anderen Quellen wären wir dann ebenso ohne Kunde wie betreffs der endgültigen Herstellung der vom Chronisten doch vorausgesetzten »Thora Mosis« und ihrer Einführung! So verlohnt es sich wohl, dieser Frage nachzugehen, in ruhiger sachlicher Weise natürlich, wie sich das geziemt für einen Festband, der einem Manne gewidmet ist, den man wegen seiner stets sachlichen, jeder Effekthascherei fremden Art hoch zu schätzen gewohnt ist.

Es ist wahr: Esra erscheint in den Teilen, die von ihm in dritter Person reden und die man bisher als von dem Chronisten aus dem »Ichbericht« des Esra übernommene und überarbeitete Abschnitte angesehen hat, mit Vorliebe als הַסּוֹפֵר (Esr 7 6. 11; Neh 8 1. 4. 9. 13, vgl. auch Neh 12 26. 36 den Chronisten selbst), und es ist weiter wahr, daß wir dies hier nicht als »Schreiber«, sondern als »Schriftgelehrter« werden übersetzen müssen. הַסּוֹפֵר ist sonst Bezeichnung eines königlichen Beamten, der neben dem Kanzler und Vezier, dem מַזְכִּיר, als ein Mann erscheint, der die königliche Korrespondenz zu besorgen hat (vgl. BENZINGER, Archäologie[1], S. 310; 2 Sam 8 17 20 25, 1 Kön 4 3, 2 Kön 12 11 18 18. 37 u. ö.), auch wohl bei Musterungen die Listen führt (2 Chron 26 11) usw., daneben aber auch einfache Benennung eines Schreibers überhaupt (so von Baruch, Jer 36 26. 32, vgl. Ez 9 2. 3, Ps 45 2). Natürlich war von da der Uebergang zu der Bedeutung »Schriftsteller« leicht genug, wie im '*scriptor*' des Lateinischen. So sind die סוֹפְרִים Jer 8 8 als solche zu nehmen. Aber Schriftgelehrter? Das ist der סוֹפֵר auch zur Zeit des Nehemia wohl noch nicht (vgl. Neh 13 13 וְצָדוֹק הַסּוֹפֵר = und Ṣadoq der Schreiber). Der »Schriftgelehrte« kommt erst nach der »Schrift«, d. h. der Thora des Moses (1 Mose bis 5 Mose). So kann der Chronist, nachdem ja die Thora von Moses an bekannt war, die 'uralten' Bewohner von Jaʿbeṣ usw. als Geschlechter von »Schriftgelehrten« aufführen (1 Chr 2 55) und Jonathan, des David Verwandten und Berater, einen einsichtigen und schriftgelehrten (סוֹפֵר) Mann nennen (1 Chron 27 32). Es muß sich doch die »Schrift« d. h. die Thora als die Quelle aller Weisheit, ja als die personifizierte Weisheit, als die Weisheit *κατ' ἐξοχήν* (vgl. z. B. Jesus Sirach 24; Ps 1, 19[b], 119 u. ö.) schon durchgesetzt haben, so daß ein »Gelehrter« eben nur »Gesetzesgelehrter« (Sirach 38 24) ist[1]. Tritt

1) Auch die Peschitha gibt *γραμματεύς* stets einfach mit ܣܦܪܐ wieder, Erst in der nachchristlichen Zeit läßt sich der weitere Sinn: סוֹפֵר = Gelehrter überhaupt belegen: vgl. Tractat Sopherim XIX. 9. 3. סוֹפֵר עִתִּים = der 'in der Berechnung der Zeiten Erfahrene', s. auch DALMAN, Neuhebr. Wörterbuch unter סְפַרְיָא.

uns Esra aber als »Gesetzesgelehrter« entgegen, so ist damit doch wohl gegeben, daß das Gesetz schon lange vor ihm da und bekannt, daß er aber durch Gesetzesstudium und -kenntnis berühmt war (cf. Ps 1). Es liegt ja nun wohl auf der Hand: die stete Hervorhebung, daß Esra, der Priester, ein »Schreiber« war, hat keinen Sinn. Was war denn damit Großes für einen Priester ausgesagt! Nun, der Chronist deutet ja diesen Ausdruck סוֹפֵר auch selbst: Esra war ein 'gewandter Gesetzesgelehrter' (Esr 7 6); er richtete seinen Sinn darauf, das Gesetz Jahwes zu durchforschen (7 10, vgl. 2 Chron 12 14). Doch hier gerade erheben sich die Bedenken. Die stetige und geradezu ostentative Unterstreichung, daß er Schriftgelehrter war, will, so argwöhnt man leicht, den Gedanken abwehren, als wäre er noch etwas anderes gewesen, nämlich ein Schriftsteller, der bei der Abfassung des Gesetzes mittätig war. Dies Gesetz hatte Israel doch schon von Moses, um dessen Durchführung machte sich Josaphat verdient (2 Chron 17 7—9 19 4, vgl. überh. BENZINGER, Die Bücher der Chronik 1901, S. IX). Also konnte unmöglich Esra etwas anderes als »Schriftgelehrter« gewesen sein! Schon die holprige Ausdrucksweise v. 6, namentlich aber v. 11 verrät, daß die Sache doch wohl etwas anders lag. Wenn es v. 6 hieß, daß er ein סוֹפֵר, Schriftsteller, Verfasser (wovon?) war, so wird schleunigst hinzugefügt »recht flink in der Kenntnis des Gesetzes Mosis, das Jahwe der Gott Israels gegeben hat«, also »Schrift gelehrter«, beileibe nicht Gesetzes verfasser! Dasselbe wird dann v. 10 recht breit getreten! Und doch ist die Vertuschung nicht restlos gelungen. Das zeigt v. 11. Mit dem vorliegenden Texte kommt man nicht aus, auch nicht mit Hilfe der Uebersetzungen (vgl. BEWER, Der Text des Buches Ezra 1922, z. d. St.) Das einfachste — und die Schwierigkeiten lösend — ist es doch auch hier, הַסּוֹפֵר als chronistischen Zusatz zu nehmen: Dann heißt es glatt: Abschrift des Ediktes »das der König dem Ezra gab, der die göttlichen Worte und Gebote niedergeschrieben hat«. Durch die Einfügung des הַסּוֹפֵר wollte der Chronist es erreichen — und es ist ihm nur zu gut gelungen, — daß man übersetzt »gelehrt in dem Gesetze Jahwes« usw. Und diese Deutung hat man denn auch auf die Worte des Ediktes übertragen. Es ist denn doch — trotz des Spottes von WELLHAUSEN (a. a. O. S. 181, Anm.) — das Nächstliegende, den Ausdruck סֵפֶר דָּתָא דֵי־אֱלָהּ mit: »Verfasser des göttlichen Gesetzes« und nicht »Schriftgelehrter in dem Gesetz Gottes« zu übersetzen. Dazu paßt auch der Ausdruck »das Gesetz Gottes, das in deiner Hand ist« (v. 14) und »gemäß der Weisheit Gottes, die in deiner

Hand ist« (v. 25) [1]. Der סוֹפֵר als der »Schrift-, d. h. Gesetzesgelehrte« verträgt doch kaum — wenigstens ist es unbequem — noch eine nähere Bestimmung: der Schriftgelehrte sc. in der Schrift. Wenn das aber — gegen die sonstige Gewohnheit des Chronisten — doch geschieht, so weckt das begründeten Verdacht.

Ist es aber so, daß im Brief und seiner Einleitung Esra irgendwie an dem Gesetz als Schriftsteller tätig gedacht und geschildert wird, so kann das kaum Erfindung späterer Zeit sein. Ihr stand — Zeuge dafür ist der Chronist selbst — das Gesetz, als Gesetz Jahwes von Mosis Zeiten an bekannt, so hoch, daß niemand auf den Gedanken gekommen wäre, Esra habe dies »Gesetz Jahwes« aus Babel mitgebracht, sei wohl gar an seiner Redaktion irgendwie mit tätig gewesen.

Auch 4 Esra 14 37 ff. (etwa 90 n. Chr.), wo von der Wiederherstellung der heiligen Schriften A.T. die Rede ist, spricht nicht dagegen. Es mag ja sein, daß hier noch dunkel eine Erinnerung an die Beteiligung Esras beim Zustandekommen des Pentateuchs zugrunde liegt (s. GUNKEL z. d. St. bei KAUTZSCH, Die Pseudepigraphen des A.T. 1900). Aber als eigentlicher Verfasser oder auch nur Redaktor des »Gesetzes Jahwes« erscheint er auch hier nicht. Eher als eine Art Schreibrohr Jahwes, durch das die wohl zeitweise für verloren gehaltenen heiligen Schriften wortgetreu wiederhergestellt wurden. —

Eine genauere Untersuchung von Esra 7 ergibt also, daß die bisher geltende Meinung, der Chronist habe hier die Memoiren des Esra vor sich gehabt und auch überarbeitet, zu Recht besteht. Ebenso spricht die Tatsache, daß Esra im Edikt des Artaxerxes als »Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes« eingeführt und behandelt wird, gegen die Annahme, daß wir es hier mit dem plumpen Produkt eines späteren Fälschers zu tun haben. Der hätte Esra schwerlich zum Gesetzesverfasser gemacht. —

Es fragt sich nun, ob die hier gewonnenen Resultate durch eine genauere Betrachtung von Neh 8 bestätigt werden, oder ob wir es da mit einem reinen Phantasieprodukt des Chronisten zu tun haben.

Wir hören Neh 8: Am 1. des 7. Monats versammelt sich alles

1) So mit Recht E. MEYER (a. a. O. S. 60 f.). כספרא wird hier wie in den übrigen Edikten bei Esra (4 8 f. 17. 23) einfach »Schreiber« bedeuten. Die Bedenken WELLHAUSENS, weil סוֹפֵר ein Denominativ (von סֵפֶר) und als Berufsname intransitiv sei, könne es nicht ein akkusatives Objekt im Genetiv hinter sich haben, wiegen nicht schwer, vgl. das Denominativ: שֹׁעֲרִים von שַׁעַר und dazu שערי פתח לאהל מועד (1 Chr 9 21) und שערי הַסְּפִים 1 Chr 23 4.

Volk wie ein Mann auf dem freien Platze vor dem Wassertor und fordert Esra auf, die von Jahwe dem Moses für Israel gegebene Thora zu verlesen. Esra tut das und liest unter gespanntester Aufmerksamkeit aller Männer und Frauen, kurz aller die es aufnehmen konnten, daraus vor — und zwar von der Frühe bis zum Mittag [1]. Als Esra das Buch öffnete, erhob sich alles Volk und antwortete dem von einer eigens für diesen Zweck errichteten hölzernen Kanzel den Lobpreis Jahwes Anstimmenden bei Erhebung der Hände mit einem zweimaligen Amen und verneigte sich anbetend vor Jahwe. Darnach begann die Vorlesung und Erklärung des Gesetzes von seiten Esras (so HÖLSCHER, Verlesung von Esra; Erklärung von seiten der Leviten der jetzige Text). Nun folgt die Aufforderung heimzugehen, den Tag, weil er ein heiliger Tag Jahwes sei, mit Essen und Trinken zu feiern, wie denn auch geschah: es erhob sich ein großer Festjubel, denn Esras Worte hatten starken Eindruck gemacht.

Wie kommt es, daß man sich gerade an Esra wendet mit der Bitte, er solle das Gesetz Jahwes verlesen? Er holt es — doch wohl aus seinem Hause. Er muß also, das ist doch das Mindeste, was man sagen kann, in besonders enger Beziehung zu diesem Gesetz gestanden haben, und das Volk mußte irgendwie darum wissen und von ihm Näheres hören wollen. Handelt es sich da nicht doch um etwas Neues, von dem man zwar allgemeine Kunde hat, nun aber doch etwas Genaueres erfahren möchte? Und weiter: wenn diese Versammlung hier auf freiem Platz vor dem Tor, nicht etwa im Tempelvorhof stattfindet, so ist auch klar, daß es sich hier um eine möglichst große Zahl von Hörern — das ganze Volk! — handelt. Auch solche, die etwa zeitweilig vom Besuche des Tempelvorhofs ausgeschlossen waren [2], sollten an dieser Versammlung teilnehmen können. Das alles sieht nicht gerade aus wie eine Art »Synagogenversammlung«. Und wenn der chronistische Verfasser bei den Versen über das Laubhüttenfest »die deuteronomistische Beschreibung des Passahfestes unter Josia (2 Kön 22 f.) imitiert« (HÖLSCHER), dann hätte es gewiß nahe gelegen, auch diese Versammlung nach 2 Kön 23 im »Hause Jahwes« stattfinden zu lassen.

Auch die Weise, wie die Vorlesung und Erklärung des Gesetzes, darnach dann der Eindruck, den beides auf die Hörer macht, geschildert wird, führt doch über einen einfachen Synagogengottes-

1) v. 3 bringt das Allgemeinere, v. 4 ff. gibt eine genauere Ausführung. Es ist deshalb kaum nötig, v. 3 mit HÖLSCHER als Glosse zu streichen.

2) S. KITTEL, Zur Frage der Entstehung des Judentums 1918, S. 28.

dienst hinaus. Trotz des Machtgebotes von HÖLSCHER (S. 543), daß den Text gründlich mißversteht, wer aus der Rührung des Volkes schließe, daß es sich hier um etwas Neues, den Hörern bisher Unbekanntes handle, wird man daran festhalten müssen: es soll hier etwas Außerordentliches herausgehoben werden. Mit einer einfachen Synagogalfeier am Neujahrsfest (s. HÖLSCHER) kommt man nicht aus. Denn 1. ist es nicht gewiß, ja im Grunde höchst zweifelhaft, ob man zur Zeit des Chronisten am 1. 7. und nicht (wie noch in den älteren Teilen des PC) am 10. 7. das Neujahrsfest begangen hat. Die Annahme liegt doch nahe, daß erst das große Versöhnungsfest am 10. 7. das Neujahrsfest verdrängt und auf den 1. 7. verschoben hat. Der Grund wird doch wohl der sein, daß sich das Volk den Jubel und die Freude des Neujahrsfestes durch den großen Versöhnungstag nicht wollte ertöten lassen (vgl. meine Ausführungen zum Josuatraktat 1913, S. 6 ff.).

War aber der 1. 7. damals noch nicht der Neujahrstag, dann handelt es sich um ein besonderes Fest, zu dem ein besonderer Anlaß gegeben war. Der Grund zu dieser großen und herzlichen Freude (v. 12) kann doch nur in der Gnade gefunden werden, die der Gemeinde in der Bekanntmachung des göttlichen Gesetzes durch Esra widerfahren war. Und wenn nun der ganze geschilderte Verlauf: Hinaufsteigen des Vorlesenden auf eine hölzerne Kanzel (= *bêma* in der Synagoge), Lobpreis des Priesters (*beracha*), Responsion des Volkes mit Amen, Erhebung der Hände, *prosternatio*, Thoralektion uns wie ein Synagogengottesdienst anmuten soll, so ist erstens nicht einmal sicher, ob ein solcher Synagogengottesdienst schon zur Zeit des Chronisten in Palästina existierte [1]. Dann aber war diese Form schließlich auch für die Neh 8 geschilderte Feier durch die Natur der Sache gegeben. Meint man durchaus hier die Schilderung eines Synagogengottesdienstes von der Hand des Chronisten finden zu müssen, so liegt doch auch die Möglichkeit vor, daß der Chronist Grund gehabt hätte — von seinen theologischen Voraussetzungen aus — einen ihm vorliegenden Bericht also zurechtzustutzen und dadurch unverfänglich zu machen. Ihm war der Gedanke, daß Esra das »Gesetz Jahwes« als etwas Unbekanntes mitgebracht habe, wohl gar zu anstößig, so daß er den Bericht darüber durch seine Bearbeitung verdunkelte.

2. Wenn aber schon zur Zeit des Chronisten der 1. 7. der Neujahrstermin war, so ergeben sich von da aus gleichfalls mancherlei

1) Vgl. BOUSSET, Die Religion des Judentums[2] 1906, S. 198.

Schwierigkeiten. Mochte nämlich auch in der ersten Zeit nach dem Exil der Neujahrstag mehr ein Tag der Trauer und nicht der Freude sein — was ja im Hinblick auf die elende Lage der Gemeinde und die zu ihr in schärfstem Gegensatz stehende von prophetischen Stimmen geweckte oder genährte Hoffnung auf ein glänzendes Los zu verstehn ist —: auf die Dauer hielt die Trauer und der Bußernst die Freude nicht nieder, wie ja eben die Trennung von der Bußfeier und dem Bußtage und darum die Verlegung vom 10. auf den 1. des 7. Monats zeigen dürfte. Auch die Thronbesteigungslieder in dem Psalter legen Zeugnis davon ab, wenn anders sie an dem Neujahrsfest jubelnd Jahwe begrüßen wollen, wie er den Thron besteigt zum Antritt seiner Weltherrschaft, die ja zugleich eine Weltherrschaft Israels bedeuten würde (vgl. »MOWINCKEL, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs« 1922). Dabei wäre es gleichgültig, ob die diesem Fest geltenden Lieder alter oder jüngerer Herkunft sind. Dienten sie doch im Kult der nachexilischen Gemeinde dem Neujahrsfest und seiner liturgischen Feier und legen deutlich Zeugnis dafür ab, daß dieser Tag ein Tag weithinschallenden Jubels und nicht der Trauer und des Weinens war. Was uns aber der Psalter so vorführt, dürfte gewiß für die Zeit des Chronisten gelten. Dann wäre nicht recht zu verstehen, wie er dazu kam, das Volk auf Grund der »Gesetzesperikopen« in Trauer und Weinen ausbrechen und durch Esra erst zur Freude aufgefordert werden zu lassen. Denn ebensowenig wie später (vgl. FIEBIG, Rosch ha-schana 1914, S. 62) werden die Perikopen für das Neujahrsfest zur Zeit des Chronisten nach dem Gesichtspunkt der Erweckung von Niedergeschlagenheit und Buße, Rührung und Tränen ausgewählt worden sein. Für besondere Aufforderung zum Sichfreuen war an dem Tage ganz und gar kein Anlaß, eher zum Maßhalten in den Freudenausbrüchen (vgl. VOLZ, Das Neujahrsfest 1912). Weiter erhebt sich folgendes Bedenken. Sollen wir nach der Darstellung des Chronisten, der ja doch nach HÖLSCHER den ganzen Bericht gemacht hat, wenn nicht erdacht hat, beim 1. 7. an den Neujahrstag denken, dann ist anzunehmen, daß zu seiner Zeit schon das Versöhnungsfest am 10. 7. stattfand. Denn das hätte ja den Neujahrstag von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt. Möglich ist das gewiß, wenngleich dies Fest ja erst frühestens vielleicht um 200 bezeugt ist (Jes Sirach 50 5 ff., vgl. meine Bemerkung a. a. O. S. 8, Anm.). Und nun sollte der Chronist den Esra zwar das Neujahrsfest sowie das Laubhüttenfest feiern lassen — dagegen den großen Versöhnungstag nicht! Ja noch mehr! Er hätte diesem

geradezu die Luft genommen, ihn überflüssig gemacht dadurch, daß er dem Neujahrsfest sehr stark den Charakter eines Bußtages aufgeprägt hätte. Derartiges entspricht ganz und gar nicht der sonst bekannten Weise und Richtung des Chronisten. Denkt er beim 1. 7. an das Neujahrsfest, hat und kennt er also den Versöhnungstag, so wäre es im höchsten Grade auffallend, daß er die Häupter des Volkes, die am 2. des 7. den Festkalender im Gesetz vorgelegt bekommen, zwar von der Feier des 15. vernehmen läßt, nicht aber von der des 10. d. h. des Versöhnungstages. Und wenn sie von ihm lasen, so ist es kaum zu verstehen, daß sie diesen Tag nicht feierten, und wenn — daß von seiner Feier nicht berichtet wird. Da ist doch die alte Ansicht viel glaublicher, daß die Juden den großen Versöhnungstag damals nicht feierten, weil er im Gesetzbuch des Esra nicht vorgesehen war, wie er ja denn tatsächlich zu den jüngeren, erst später in den PC eingearbeiteten Teilen dieses Buches gehört (vgl. MEINHOLD a. a. O. S. 2 ff.). —

Endlich die Feier des Laubhüttenfestes (v. 13—18)! Die Ausführung zeigt, daß es sich hier um etwas Neues, bisher nicht Bekanntes handelt. Zwar das Fest κατ' ἐξοχήν war bekannt, aber nicht bekannt war, daß man an dem Fest in Laubhütten wohnen sollte. Tatsächlich bietet auch die Verordnung des Deuteronomiums nichts dergleichen (Deut. 16 13—15). Zuerst der Priesterkodex gibt diese Anweisung (Lev 23 42), eine Anweisung, die wohl hauptsächlich aus dem Namen und der aus ihm geflossenen Meinung herausgewachsen ist, die Israeliten hätten in der Wüste dauernd in Hütten gewohnt. Die Erinnerung daran sollte auf diese Art festgehalten werden. Wenn nun die »Häupter«, durch Esra belehrt, in der Thora Jahwes »geschrieben finden«, daß die Israeliten an diesem Fest in Hütten wohnen sollten, so ist klar: es handelt sich um etwas Neues. Und dies Neue finden sie im Gesetzbuch der Thora, das Esra ihnen vorlegte.

Daß man in alten Zeiten bei der Obst- und Weinlese auf dem Felde sich Laubhütten zum Uebernachten hergestellt haben mag und daher dies Fest »Hüttenfest« nannte, soll nicht in Abrede gestellt werden, auch nicht, daß die Erinnerung daran (auch die Ausübung?) der nachexilischen Gemeinde nicht verloren gegangen war. Aber Neh 8 13 ff. handelt es sich wirklich um etwas Neues. Nicht in den Gärten und Weinbergen draußen, sondern hier in der Stadt, auf Dächern, Höfen der Häuser, des Tempels, den öffentlichen Plätzen werden die Hütten gebaut. Das war wohl neu (gegen HÖLSCHER). Und das Gesetz für diese Neuordnung findet sich im

s. g. Heiligkeitskodex (Lev 23 33 ff.), der den Häuptern aber in der Verbindung mit dem Priesterkodex (Pg) entgegentrat, wie der achte Tag des Festes zeigt, den Pg zu dem 7tägigen Fest des H hinzufügt (Neh 8 18, Lev 23 33 ff.). Wenn man aus der Verschiedenheit der Gegenstände (Lev 23 40: prächtige Baumfrüchte, Palmwedel, Zweige von dichtbelaubten Bäumen, Bachweiden — dagegen Neh 8 15: Zweige vom Olivenbaum, vom wilden Oelbaum, von Myrthen, Palmen und anderen Laubbäumen) hat schließen wollen, es sei nicht die Stelle Lev 23 33 ff., die Esra den Volksoberen gezeigt hätte, so ist das ein Fehlschluß. Denn im Leviticus handelt es sich nicht um das Material zum Bau der Hütten, wie die prächtigen Baumfrüchte zeigen, sondern um Darbringung von Früchten und Schwenken des sog. Lulab bei der feierlichen Prozession (2 Macc 10 6 f., Jos Ant. III. 10 4. Tr. Succa III. IV.), während bei Nehemia das Laub zum Bau der Hütten verwendet werden soll. Und das »wie geschrieben steht« bezieht sich da nicht auf dies ihnen etwa im Gesetz angegebene, aber Lev 23 33 ff. tatsächlich nicht gebotene Material, sondern lediglich auf das Verfertigen von und das Wohnen in Hütten. Durch die Verpflanzung der Hütten vom Felde in die Stadt wurde natürlich der alte Brauch, soweit er sich noch hielt, seiner religiösen Bedeutung entleert. Und die Erklärung des in Hütten Wohnens mit dem Wohnen der Israeliten in Hütten z. Z. der Wüstenwanderung gab dieser Sitte und dem ganzen Naturfest den Rest: es ward ein Kirchenfest — gewiß etwas Neues! Und die Mitteilung hiervon kann der Chronist nicht fabriziert haben.

Er soll, so heißt es, damit die Reform des Josia nachahmen. Wie dort das Passah in seiner neuen Form zum erstenmal, von der Zeit der Richter an gerechnet, gefeiert wird, so hier das Laubhüttenfest seit den Tagen Josuas des Sohnes Nuns. Also führte er uns Esra hier doch nicht bloß als Synagogenprediger, sondern auch als »Reformer« vor! Doch auch das ist unhaltbar. Denn der Chronist berichtet ausdrücklich (Esra 3 4 f.), daß die Heimgekehrten unter dem Priester Josua und dem Davididen Serubbabel das Hüttenfest feierten nach der Schrift (בַּכָּתוּב), dem Gesetz entsprechend (כְּמִשְׁפָּט), wobei an die Bestimmungen des PC und zwar schon mit den jüngeren Zutaten (Ps) erinnert wird (Num 29 12. 34). Diese dem Stil nach durchaus chronistischen Verse (vgl. 2 Chron 2 3) dem Bericht des Chronisten in Esra 3 als Einsatz zu nehmen (HÖLSCHER) ist grundlos[1].

1) Es liegt näher, nicht bloß 3 a β (so BEWER, Der Text des Buches Esra 1922

Ein solcher Widerspruch im Werke des Chronisten ist nicht zu verstehen, wenn Neh 8 eigenes Fabrikat des Chronisten wäre. So widerspricht er sich selbst nicht. Anders liegt es, wenn er durch Quellenangaben gebunden ist. Da sind die Widersprüche in seinem Werke, wie bekannt, geradezu die Regel. So denn auch hier. Einmal kann er nicht anders glauben, als daß die Eingewanderten sofort bei ihrer Heimkehr alles genau nach dem »alten Gesetz des Moses« (zu seiner Zeit wohl schon der Pentateuch) verrichtet, also auch das Laubhüttenfest gefeiert hätten, anderseits aber kann er den Bericht seiner Quelle, daß erst seit Esra das Laubhüttenfest der Vorschrift nach begangen ward, nicht unterdrücken. Auch das läßt darauf schließen, daß er Quellen für die Esrazeit vor sich hatte, mögen die »Esramemoiren« ihm direkt oder indirekt, schon in einer gewissen Verarbeitung, vorgelegen haben. Wohl mag und wird er diesen Bericht in seiner Weise überarbeitet, »retouchiert« haben, aber das Aeltere scheint auch hier überall durch. So scheint mir eine schärfere Untersuchung von Esr 7 und Neh 8 zu ergeben, daß die bisherige Ansicht gegenüber der von TORREY, MOWINCKEL, HÖLSCHER das Richtigere trifft.

---

z. d. St), sondern den ganzen Vers 3 als überflüssig nach v. 2 zu streichen (vgl. auch BERTHEAU-RYSSEL, Esra-Nehemia z. d. St. 1887).

Hiobs gō'ēl und Zeuge im Himmel.

Von

Sigmund Mowinckel.

Die folgenden Zeilen beanspruchen bei weitem nicht, das ganze oben erwähnte Thema zu erschöpfen. Sie wollen nur einige exegetische und textkritische Bemerkungen zu Hi 16 19–22 und 19 25–27 geben, einen bescheidenen Beitrag zu der Ehrengabe an unseren hochverdienten Jubilar.

Daß der in 16 19 genannte *ʿēḏ* und *śāhēḏ* mit dem in 19 25 genannten *gō'ēl* identisch ist, dürfte wohl sicher sein, und scheint auch allgemeine exegetische Annahme zu sein. Während die ältere kirchliche Exegese in diesem »Löser« und »Zeugen«, d. h. hier Anwalt und Fürsprecher, den Erlöser und Mittler Christus sah, so scheint unter den neueren wissenschaftlichen Auslegern darüber Einigkeit zu bestehen, daß Hiob hier an Gott selbst appelliert. — Ist diese Auffassung richtig?

Richtig ist zwar, daß Hiob gewissermaßen »zwei Seelen in Gott« sieht (Volz). Er behauptet, daß Gott ihn seines Rechts und seiner Ehre beraubt, ihn ungerechterweise ungerecht gemacht habe. Er klagt immer wieder darüber, daß Gott sich vor ihm verbirgt, ihm nicht erlaubt, seine Sache vor ihm zu verteidigen; stürmisch verlangt er ein geordnetes Rechtsverfahren: Gott möge hervortreten und seine Klage hören. Mit deutlichen Worten behauptet er, daß Gott ungerecht sei. Trotzdem kann er nicht den Glauben lassen, daß Gott doch schließlich gerecht und gut sein müsse; denn in Gottes Gerechtigkeit ruht schließlich die ganze Existenz des Weltalls; wenn Gott nicht gerecht ist, so gibt es überhaupt keine menschliche Gerechtigkeit mehr, dann ist alles sinnlos. Er glaubt daher, daß Gott ihm recht geben müsse, wenn er ihn nur zu finden wüßte; würde es ihm einmal gelingen, vor Gottes Thron zu treten, so könnte es nicht ausbleiben, daß Gott ihn wieder herstellen würde, sich wieder auf seine Liebe zu seinem Geschöpf besinnen würde. Er appelliert insofern von Gott an Gott, von dem grimmigen, ungerechten Gott, der er zu sein scheint, an den guten und gerechten Gott, der er sein muß. Selbst wenn er mit den grimmigsten Invektiven über Gottes

Ungerechtigkeit und Boshaftigkeit klagt, so beruhen doch alle seine Klagen und Gebete darauf, daß er die Grundvoraussetzung der israelitischen Lebensanschauung, Gottes Gerechtigkeit, nicht aufgeben kann. Insofern liegt auch in den oben genannten Stellen ein Appell an Gott.[1]

Etwas anderes ist aber die exegetische Behauptung, daß Hiob hier unter Verwendung des Bildes des Rechtsverfahrens Gott als Zeugen, Fürsprecher und Ehrenretter (*gō'ēl*) gegen Gott aufbiete. Das ist doch eine unvorstellbare Anschauungsform, die man auch nicht durch das Schlagwort »Paradox« klarer machen kann. Wenn Hiob zu dem Ergebnis gekommen ist, daß Gott sich vor ihm verbirgt, ihn nicht hören will, daß er, Hiob, ins Grab gehen muß, ohne seinen Wunsch nach einem ordentlichen Rechtsverfahren erfüllt zu sehen, daß Gott sich absolut weigert, seine Verteidigungsreden zu hören: wie kann er dann denselben Gott als Zeuge gegen den unwilligen Gott zitieren? Das ist doch eigentlich sinnlos.

Für Hiob gilt es, Einen zu finden, der wirklich Gottes Ohr erreichen, seine Unschuld bezeugen und seine Wiederherstellung durchsetzen kann, auch wenn er selber inzwischen gestorben sein sollte; seine Ehre, in der seine Seele und sein Name weiter leben, muß wenigstens anerkannt werden, und das muß irgendeiner bei Gott durchsetzen. Die Freunde haben ihm diesen Dienst verweigert; einen leiblichen *gō'ēl* hat er nicht mehr, und übrigens: würde Gott auf einen menschlichen Anwalt hören, wenn er Hiob selber nicht hat zulassen wollen? Hiob muß einen »Zeugen im Himmel« finden, der vor Gott hervortreten könnte und mit Hiobs Sache immer wieder an die Tore der Allmacht pochen wollte, bis er vor Gottes Thron hineinkäme und Hiob Recht verschaffen könnte.

Daß er nun einen solchen Anwalt und Zeugen im Himmel hat, das eben besagen die oben genannten Stellen, und Hiob zweifelt nicht daran, daß es diesem schließlich gelingen müsse, ihn wieder vor Gott und Menschen zu rechtfertigen.

Es kann dann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein, daß Hiob hier an die sowohl in den Elihureden (33 23) als wiederholte Male in den akkadischen Klagepsalmen[2] bezeugte Vorstellung von

1) S. zum Problem des Buches JOHANNES PEDERSEN, *Israel* I—II, Pio, København 1920, S. 282 ff., MOWINCKEL, *Diktet om Jjōb og hans tre venner*, Aschehoug, Kristiania (Oslo) 1924, S. 1—42.

2) S. JASTROW, Religion Babyloniens und Assyriens II 1, S. 92 ff., vgl. Register s. v. »Götter«.

einem bestimmten himmlischen Schutzgott oder Schutzengel des einzelnen Menschen deutet. Insofern ist die alte »christologische« Deutung der Stellen jedenfalls richtiger als die neuere »theologische«.

In 33 23 ff. wird der Schutzengel (*mal'āk*) als himmlischer Fürsprecher des Kranken erwähnt. Voraussetzung ist natürlich, daß der Kranke, der *eo ipso* ein »Sünder« ist, sich demütigt und seine Demut durch die entsprechenden kultischen Maßnahmen (Sündopfer, Klagepsalm, Reinigungsriten) bezeugt. Ist dies der Fall, so tritt gleichzeitig der Engel, dessen besonderer Beruf es ist, »über ihm« zu stehen und ihn zu bewachen, von sich aus für ihn ein: er »erbarmt sich über ihn« und sagt, nämlich zu Gott oder vielleicht zu den im Vorhergehenden erwähnten Würgeengeln (*m^{e}mītīm*) und Strafdämonen: »Laß ihn frei ⟨ ⟩. Ich habe ein *kofär* ⟨für ihn⟩ gefunden«[1]. Mit den letzten Worten wird wohl auf die kultischen Sühneleistungen des Kranken hingewiesen, die vom Schutzengel dem Gott gleichsam dargeboten werden. Zu dem Beruf des Schutzengels gehört es auch, »dem Menschen seine Pflicht (*jošär*) zu verkünden ⟨und ihm zu zeigen, worin er gesündigt habe⟩«[2]. Hier wird wohl an Offenbarungsträume gedacht (vgl. 33 14 ff.), die dem Kranken über die Ursachen seines Unglücks und die Mittel zur Beseitigung desselben Auskunft geben. — Beide diese Seiten des Wirkens der Schutzgottheit schließt wohl der Ausdruck *mēlīṣ* ein, der neben *mal'āk* die Schutzgottheit bezeichnet. Der Engel ist »der Dolmetsch« sowohl in bezug auf den Menschen selber, indem er ihn über sein Schicksal aufklärt, als in bezug auf die Gottheit, indem er dieser die Sache des betreffenden Menschen auseinandersetzt, auf seine bußfertigen Leistungen hinweist, diese gewissermaßen verdolmetscht; er ist kurz gesagt der Anwalt des Menschen gegenüber Gott, und insofern nach israelitischer Anschauung auch sein »Zeuge«, der seine Bußfertigkeit, unter Umständen auch seine Schuldlosigkeit, vor Gott bezeugt.

Derselbe Ausdruck *mēlīṣ* bezeichnet nun auch in 16 20 Hiobs »Zeuge im Himmel« (v. 19); denn sowohl der Gedanke an die Freunde als die Ableitung von der Wurzel לוּץ I = spotten ist hier sowenig angebracht wie nur möglich; mit den Freunden ist Hiob in dieser Rede schon fertig (v. 2—5 17 10)[3], und »spotten« ist nicht der hier

1) Str. *mērādāt šaḥaṭ* (Glosse) und füge hinzu *l^{e}naſšô* m. c. (BHK).

2) Füge mit LXX hinzu *τὴν δὲ ἄνοιαν αὐτοῦ δείξῃ* = *w^{e}jar'ēhū ät haṭṭaṭô* m. c.

3) »Ihr aber möget alle nach Hause fahren (*tāšūḇū*), ich finde keinen Weisen unter euch«; Str. *ûḇō'ū* m. c.

erforderliche Gegensatz zu »als Zeuge auftreten«, dem Hauptbegriffe des Zusammenhanges.

Es gilt nun, die textlich etwas korrumpierten Stellen, die hier unser Thema bilden, unter der oben entwickelten Voraussetzung zu deuten und zurecht zu legen. Ich schicke dem voraus, daß nach meiner Ueberzeugung der Hiobdialog, abgesehen von Kap. 3, das dreizeilige Strophen aufweist, in vierzeiligen Strophen geschrieben ist, die Zeile zu je 6 »Versfüßen« (Doppeldreier oder Sechser, als Ausnahmen gelegentliche Fünfer und Siebener). Die Verse 16 19–22 bilden e i n e Strophe.

Die Apostrophierung des eigenen Blutes v. 18, das nach seinem Dahinscheiden unaufhörlich gen Himmel nach Rechtfertigung schreien solle, bringt Hiob zum Bewußtsein, daß er daneben auch (*gam*) einen anderen Zeugen hat, nämlich den im Himmel, und der wird sicher seine Sache aufnehmen. *ʿattā* ist nicht temporal (BUDDE: »schon jetzt«), sondern zur Hauptsache überleitend (vgl. den Briefstil): »So habe ich denn auch . . .«. Das *hinnē* v. 19 ist metrisch überschüssig und nach *ʿattā* überflüssig; dagegen ist v. 20 a zu kurz, der Nominalsatz wird zu unvermittelt eingeführt und klingt zu abgerissen und nackt; *hinnē* ist demnach vor 20 a zu versetzen. מליצי ist nach 33 23 ein Parallelbegriff zu *ʿēdī* und *śāhᵃdī*, etwa mit Anwalt oder Fürsprech zu übersetzen; nach v. 19 erwartet man, daß מליצי das Subjekt des Nominalsatzes sei. Selbstverständlich ist das Wort als Sgl. zu punktieren, wie *ʿēḏī* und *śāhᵃḏī*; dasselbe muß dann auch von רעי gelten. V. 20 a lautet demnach: *hinnē m līṣī rēʿī*: »mein Fürsprecher wird mein Freund sein«, als mein Freund auftreten und von meiner Gerechtigkeit zeugen.

Verlangt nun aber nicht v. 20 b, daß der Fürsprech und Freund in 20 a auf Gott, *ʾälōᵃh*, gedeutet werde? Das ist nicht notwendig. An und für sich braucht *ʾälōᵃh* hier nicht Parallelbegriff zu *mᵉlīṣī* zu sein; der Satz könnte als ein Zustandsatz aufgefaßt werden, und אל könnte denjenigen bezeichnen, über den man weint, vgl. *bāḵā ʾäl* II Sam 1 24; Ez 27 31. Es wäre dann zu übersetzen: »Mein Fürsprech soll mein Freund sein, wenn mein Auge über Gott (d. h. über seine Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit) weinen muß«. Besser wäre aber ein wirklicher Parallelsatz zu 20 a. Einen solchen bieten LXX mit ihrem *εἰς αὐτόν* für אל־אלוה: zu ihm, d. h. meinem Fürsprech, weint mein Auge, nämlich um Hilfe. Entweder ist אל־אלוה durch Dittographie für אלי = *εἰς αὐτόν* entstanden, oder es beruht auf falscher Ausfüllung von einem ursprünglichem אלי = *ēlī*, bzw.

auf falscher Punktierung eines beabsichtigten אלהי = *ʾälōhaj*; in letzterem Falle bezeichnet »mein Gott« nicht den Gott κατ' ἐξοχήν, den feindlichen Aeloah, sondern Hiobs speziellen Schutzgott = *mᵉlīṣī*, in den akkadischen Psalmen einfach »mein Gott« (*ilija*), bzw. »meine Göttin«, genannt.

In v. 21 b ist mit 5 Handschr., BHK und den Neueren *ûḇên* zu punktieren; *rēʿēhū* bedeutet hier nicht »seinen Freund«, denn im Verhältnis zu dem wirklichen Freunde braucht der Mann keinen Schiedsrichter; daß Hiob mit diesem Ausdruck an Gott denkt, ist richtig (so alle Neueren), das zeigt der Parallelismus mit 21 a; Gott ist hier aber nicht als Freund des Mannes gedacht — das wäre, trotz den neueren Versuchen, hierin einen religiösen Tiefsinn zu finden, eine Abgeschmacktheit — sondern im Gegenteil: als Gegner in dem Rechtsstreit, und das eben bedeutet *rēʿ* hier, vgl. I Sam 28 17; II 2 16 12 11; *rēʿ* kann ganz umfassend denjenigen bezeichnen, mit dem man in irgendeiner Situation irgend etwas zu tun hat, sowohl den dauernden Bundesbruder und den Genossen für kürzere oder längere Zeit als den Gegner im Kampf oder vor dem Gericht[1].

Die ganze Strophe übersetze ich demnach so:

19 So habe ich denn auch 〈 〉 meinen Zeugen im Himmel, meinen Bürgen oben in der [Höhe,
20 〈Siehe〉, 〈mein Fürsprecher soll mein Freund sein〉, zu ihm (bzw. zu meinem [Gotte) weint (jetzt) mein Auge,
21 er wird einem Menschen Recht wider Gott schaffen, 〈zwischen〉 einem Manne [und seinem Gegner,
22 wenn die wenigen Jahre[2] vergangen sind[3] und ich den Pfad ohne Rückkehr gegangen.

In 19 25—27 ist der Text so defekt, daß man nicht über Vermutungen hinauskommt. Da v. 21—24 eine Strophe bilden und v. 28 etwas Neues (eine letzte, jetzt aber verstümmelte Strophe) einleitet, so müssen v. 25—27 ursprünglich 4 Langverse gebildet haben. Hier ist es die Vorstellung von den als ewig zeugende Anklage in Stein gehauenen und in Blei gegrabenen Worten Hiobs (v. 23—24), die den Gedanken an den Zeugen im Himmel wachgerufen hat: ich weiß aber, daß (ich außerdem noch einen Zeugen habe, denn) mein »Löser« lebt (wenn ich auch jetzt sterben muß). In 25 b punktiere ich mit Hahn, Perles und Beer *wᵉʿaḥᵃrōnī*, »mein Bürge« oder ähnlich; *ʿal ʿāfār* entspricht dem *bammᵉrōmīm* in 16 19. V. 26—27 halte ich, trotz Buddes scharfsinniger Verteidigung, für ganz kor-

1) Vgl. Johannes Pedersen, op. cit. S. 36 und die Note dazu auf S. 394.
2) Die ich noch zu leben habe.
3) Eigentlich »gekommen sind«.

rupt und sinnlos; ein einigermaßen annehmbarer Sinn muß durch Einlegung gewonnen werden, und die so gewonnenen Gedanken passen weder zum Zusammenhang noch zu den Voraussetzungen Hiobs. Da in dieser Strophe derselbe Hauptgedanke wie in 16 19 ff. vorliegt, so haben Bickell und Beer sicher recht, wenn sie statt עורי ein עֵדִי lesen; ebenso einleuchtend ist ומשהידי (16 19) für ומבשרי, vgl. LXX und BHK. Das erste Wort in 26a legt es nahe, mit BHK וְאַחַר zu punktieren; nach עדי fehlt ein Verb, etwa יָקוּם oder ähnlich, vgl. v. 25; das damit parallele Verb steckt in dem völlig sinnlosen נקפו־זאת, für das ich nichts vorzuschlagen weiß. Mit אחוה 26 fängt die 3. Zeile der Strophe an; sie geht bis ועיני v. 27, ist aber hoffnungslos korrumpiert; vielleicht enthielt sie einen 16 20 b entsprechenden Gedanken und gab dem Vertrauen Hiobs auf den himmlischen Schutzgott Ausdruck. Auch die 4. Zeile (von ועיני ab) ist entstellt, ihre zweite Reihe 27 b kann jedoch ursprünglich sein. Die übliche Deutung dieser Worte (» [vor Freude oder vor Verlangen] vergehen mir meine Nieren in meinem Inneren«) entspricht aber weder dem unmittelbaren Eindruck, den die Worte machen, noch den Anforderungen des Zusammenhangs; die Reihe scheint auf Hiobs bevorstehenden Tod zu gehen, und das entspricht auch der letzten Zeile in 16 19—22. Die ganze Zeile scheint einen Zustandssatz zu bilden; statt ראו ולא זר ist wohl des Parallelismus wegen לא ראו אור = *lō rā'u 'ōr* zu lesen: wenn meine Augen das Licht nicht (mehr) sehen und meine Nieren in meinem Innern zugrunde gegangen sind«.

L'Araméen.

Par

Édouard Naville.

Dans un travail précédent[1] nous avons recherché ce qu'était l'araméen, quelle pouvait en être l'origine, et à quels peuples cette langue avait appartenu. Ce qui nous avait guidé dans cette étude, c'était l'anthropologie, puis l'analogie frappante avec ce qui s'était passé pour la langue égyptienne. Nous étions arrivé à la conclusion que l'araméen serait pour le cunéiforme ce qu'est le démotique pour l'égyptien. Dans le présent travail le point de départ est le même.

Nous nous appuyons d'abord sur ce que nous enseigne l'anthropologie; elle a montré que l'ancienne philologie avait fait fausse route en voulant rattacher étroitement la race et le caractère d'un peuple à la langue qu'il parle, en faisant de celle-ci la propriété exclusive d'un peuple, puis en donnant aux langues des noms dérivés de leurs caractères grammaticaux ou philologiques, et non ceux que leur donnaient les anciens. Pour ceux-ci, une langue était désignée par le nom de ceux qui la parlaient. *Aramith*, le nom ancien de l'araméen, veut dire le langage des habitants de l'Aram. *Ἑβραιστί* de l'ère chrétienne était la langue que parlaient les Hébreux du temps, et que les philologues de nos jours appellent l'araméen.

La nouvelle philologie, s'inspirant de l'anthropologie, a regardé à ce qui existe, à ce que nous pouvons voir encore de nos jours. Si l'on considère ce que sont les peuples primitifs, ceux qui n'ont pas de langue écrite, on voit que chez eux il n'y a pas d'unité de langue, mais au contraire la diversité la plus grande. C'est par centaines que se comptent les dialectes Bantou ou ceux d'autres populations de l'Afrique. Comme le dit de Saussure, »livrée à elle-même, la langue ne connaît que des dialectes. Pour une raison qui varie suivant les peuples, un des dialectes existants est choisi pour en faire le véhicule de ce qui intéresse la nation dans son ensemble«. Ce dialecte qui devient la langue littéraire ne détruit nullement les autres dialectes locaux, et comme il ne s'impose pas en dépit de la

1) L'Évolution de la Langue Égyptienne et les langues sémitiques, p. 97 et suiv.

civilisation, les populations dans lesquelles il règne se trouvent être bilingues. C'est le cas de quantité de nos contemporains; ainsi de tous les cantons de la Suisse alémanique; chacun a son dialecte parallèlement à la langue littéraire officielle qui est l'allemand, lequel n'est point né en Suisse, mais est une importation de l'extérieur.

Il est évident qu'il devait en être de même dans l'antiquité. Les tribus qui peuplaient l'Égypte avant que celle-ci fût constituée en royaume devaient avoir chacune son dialecte. A un moment donné que nous ne connaissons pas, l'une de ces tribus inventa l'écriture, et son dialecte devint la langue littéraire, laquelle ne fit nullement disparaître les autres parlers locaux qui existaient encore à l'époque de l'ère chrétienne et qui sont les dialectes coptes, dont nous connaissons quatre, mais dont il y avait peut-être d'autres.

Il est infiniment probable que ce ne fut pas différent en Mésopotamie. On ne peut pas supposer que dans ce vaste pays où étaient des villes en grand nombre, qui se disputaient la prééminence, il y eût unité de langue avant que fût née une écriture; ce serait contraire à ce que nous enseigne l'anthropologie. L'unité ne parut qu'avec la langue littéraire écrite qui, partie d'une localité que nous ne connaissons que par conjecture, se répandit sur toute la région.

Et ici nous sommes renseignés sur le moment où parut cette langue unique ou du moins où elle se répandit sur l'Asie occidentale. Sargon I d'Agade, dans des inscriptions qui relatent ses conquêtes lesquelles, si elles ne s'étendirent pas jusqu'à Chypre, embrassèrent en tout cas la Syrie du Nord jusqu'à la mer, dit qu'il fut trois ans dans l'Ouest, conquit le pays et lui fit parler une langue [1]. Si l'on considère le caractère de Sargon qui chercha à étendre son influence sur le Nord et l'Ouest [2], et ses efforts pour abaisser les barrières qui séparaient les différentes villes, pour avoir une administration centralisée, et pour faciliter les relations commerciales, il paraît naturel que ce soit lui qui ait fait prévaloir dans son royaume la langue littéraire qui était la sienne, celle de son pays d'origine, l'accadien. Celle-ci bientôt domina dans toute l'Asie occidentale, depuis Suse jusqu'à la Mer Noire et en Palestine, comme nous l'apprenons par les tablettes de Tel el Amarna, et surtout par les fouilles de Boghaz Keui. Il est vraisemblable que cette langue littéraire ne fit pas disparaître les dialectes locaux, comme cela ressort des tablettes de Tel el Amarna,

1) Lehmann-Haupt, Israel. p. 13.
2) King, Sumer and Akkad, p. 232, 238.

où çà et là paraissent des mots hébreux, c'est à dire appartenant au parler local.

Mais voici que dans tous les pays où l'on écrivait l'accadien, on voit vers le 9me ou 8me siècle surgir à côté de l'accadien une langue populaire écrite, pourvue de son alphabet propre, laquelle ne supplante pas entièrement l'ancienne, mais qui cependant devient la langue courante. Elle s'est rapidement répandue sur l'Asie occidentale, et elle a eu une littérature. C'est la langue que nous nommons l'araméen. Les adeptes de l'ancienne philologie nous diront que ce changement dans la langue doit nécessairement être dû à une population nouvelle. C'est, nous dit-on, la propriété d'un peuple nommé les Araméens. Mais cette conception nous paraît erronée. Il n'y a pas eu un peuple araméen proprement dit, et ce nom s'applique à un groupe ethnique et non à une nation. M. SCHIFFER les caractérise exactement [1] lorsqu'il nous dit que les nombreux groupes araméens épars ne sont jamais arrivés à une organisation unique d'une forme bien constituée. Jamais ces »disjecta membra« n'ont formé un grand état dans lequel ils auraient en commun fait fleurir leur culture nationale. Néanmoins, et ici nous ne pouvons suivre M. SCHIFFER, là où les Araméens sont devenus sédentaires, dans toutes les régions où les circonstances politiques, sociales et économiques le leur ont permis, ils ont conservé leur caractère national. Et même, grâce à la dispersion de leurs établissements, ils ont pu d'autant mieux exercer leur influence civilisatrice qui est prouvée par la diffusion de leur langue. Quel a été le caractère de cette civilisation? qu'est-ce qui a pénétré des Araméens chez les autres peuples? nous l'ignorons absolument, nous ne connaissons d'eux que leur langue.

Il nous est impossible de nous ranger à cette opinion de M. SCHIFFER. Sur une étendue aussi considérable, dans toute la Mésopotamie, la Syrie et même une partie de la Palestine, on trouverait un peuple qui dans les inscriptions assyriennes porte des noms divers, ce sont les Suti, ou les Ahlame, ailleurs ils sont désignés par le pays qu'ils habitent. D'après M. KRAELING [2] ils auraient émigré de la Basse Chaldée antérieurement au 14. siècle. On nous parle toujours de tribus araméennes. Selon BROCKELMANN [3] depuis le

1) SCHIFFER, Die Aramäer, p. 21.

2) KRAELING, Aram und Israel, p. 19.

3) BROCKELMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, p. 7.

8. siècle la plaine mésopotamienne fut toujours plus envahie par des essaims de nomades araméens qui, après avoir occupé les campagnes, s'introduisirent dans les villes et firent disparaître par degrés l'ancienne langue. D'autres nous parlent d'Araméens qu'on trouve au 13. siècle dans les environs de Damas. Qu'est-ce qui constitue ce peuple Araméen? c'est uniquement la langue qu'on lui attribue; les Ahlame de Tiglath Piléser, les tribus d'Arabie qui envahissent la Mésopotamie au 8me siècle, celles qui occupent les environs de Damas au 13. siècle, auraient toutes le même langage, cette langue qui a succédé à l'accadien ou l'assyrien et qui a une écriture.

A cela, il y a des objections à présenter. Comment se fait-il que si les Araméens s'établirent en Mésopotamie au 14. siècle, on ne voie paraître leur langue qu'au 9me? Puis c'est retomber dans l'erreur de l'ancienne philologie, quand l'anthropologie nous enseigne qu'il faut séparer nettement la langue d'avec le peuple qui la parle. Quelle raison avons-nous de croire que ces différents groupes araméens parlaient tous la même langue? S'il y avait unité, elle suppose nécessairement l'existence d'une langue écrite. Les tribus qui partirent de la Basse Chaldée au 14. siècle avaient-ils déjà écriture, et ces tribus nomades qui cinq siècles plus tard quittaient l'Arabie, la connaissaient-ils déjà, et en faisaient-ils usage? Ici encore nous devons recourir à l'anthropologie, qui nous apprend qu'à défaut de langue littéraire il n'y a que des dialectes; et encore ici il devait en être de même que pour les populations africaines. Ces tribue qui pendant des siècles envahirent la Mésopotamie et la Syrie devaient avoir chacune son dialecte, d'autant plus qu'elles venaient de contrées différentes, et que leurs invasions, bien loin d'être simultanées, sont séparées par des siècles.

D'où vient donc cet araméen qui tient une si grande place dans l'Asie occidentale et qui a toute une littérature? Il me semble qu'il s'est passé dans ces contrées ce que nous voyons en Égypte. La langue littéraire a évolué, elle a pris une forme plus populaire, sans cependant faire disparaître les dialectes locaux. Elle s'est modifiée, non point du fait d'une invasion extérieure, mais par une action interne. Il n'y a d'étranger dans cette évolution que l'alphabet. L'araméen, nous le répétons, est à l'égard du babylonien ou de l'assyrien ce que le démotique est à la langue littéraire hiéroglyphique. En Égypte, depuis la fin de la XXV. dynastie et surtout pendant la XXVI. on voit surgir dans tout le pays une nouvelle écriture employée pour une langue qui diffère en quelque mesure de l'ancienne langue

écrite en hiéroglyphes. Les Grecs ont appelé cette écriture *γράμματα δημοτικά*, *δημώδη* ou *ἐπιστολογραφικά* et le texte grec de l'inscription de Rosette *ἐγχώρια γράμματα*. Ce serait donc l'écriture indigène populaire, tandis que l'écriture hiéroglyphique était attribuée au dieu Thoth. Il importe de remarquer que le démotique est absolument autochthone et qu'on ne peut en attribuer la création qu'aux Égyptiens eux-mêmes.

Ne s'est-il pas produit un phénomène tout analogue dans l'Asie occidentale dont la langue littéraire était le babylonien cunéiforme? N'a-t-on pas à un moment donné vu surgir une langue populaire écrite, pourvue de son alphabet propre, et qui, sans supplanter entièrement l'ancienne, est devenue la langue courante? Cette langue née dans une région de l'Asie, s'est répandue au dehors, a gagné toujours plus d'importance, et a fini par devenir le parler d'une grande partie de l'Asie occidentale, de même que de nos jours nous voyons le français, parti d'une province de la France, gagner tout le pays et même s'étendre au dehors et devenir le parler des habitants de cette vaste région, même là où, comme en Savoie ou en Gascogne, subsiste le dialecte local que le français repousse de plus en plus.

Cette évolution du cunéiforme était nécessaire comme celle de l'hiéroglyphique, parce que cette écriture était impropre à rendre des nouveautés résultant de la marche de la civilisation, par exemple les relations commerciales. Sans doute nous avons des contrats en grand nombre, et ce qu'on pourrait appeler une littérature commerciale en cunéiformes; mais on ne peut nier que cette écriture n'était pas suffisamment appropriée à tous les besoins de la population. C'est moins la langue que la nature même du cunéiforme qui nous paraît avoir forcé les habitants de la Mésopotamie à se donner une autre manière d'écrire. Le cunéiforme n'est pas une écriture, c'est une impression. Il s'écrit au moyen d'un style qu'on presse sur de l'argile humide. Chaque signe est un assemblage de ces empreintes. Il n'est pas possible de dessiner un trait recourbé, et surtout il n'est pas possible d'écrire sur tout ce qui vous tombe sous la main, papyrus, peau, tesson, bois, car pour cela il faudrait de l'encre qu'il est impossible d'employer avec un style.

Nous avons une preuve certaine qu'à côté du cunéiforme il existait une autre écriture: ce sont des bas-reliefs où à la suite de scènes de bataille on voit des scribes enregistrant le nombre des morts. Ils ont à la main des rubans d'une matière flexible qui doit être de la peau, et ils marquent combien de têtes coupées leur sont pré-

sentées. Ils n'ont pas de tablettes et ils écrivent avec ce qui doit être un roseau. Ils n'emploient donc ni argile ni style, et ce qu'ils écrivent ne peut pas être du cunéiforme. Dans une de ces représentations, on voit clairement l'encrier que le scribe porte à sa ceinture.

Quelle était la langue et l'écriture employée par les scribes mésopotamiens à côté du cunéiforme? Ce qui nous guidera, ce n'est pas la question philologique, ce sont les circonstances historiques dans lesquelles elle se présente, et qui nous semblent montrer clairement que la langue populaire écrite qui suit le cunéiforme dans presque toute l'Asie occidentale, c'est l'araméen. Ce n'est donc pas la langue qui appartient en propre à des envahisseurs araméens, c'est l'évolution de la langue revêtant une forme populaire écrite et paraissant à côté de l'ancienne langue littéraire, comme le démotique naissant à côté de l'hiéroglyphique.

Ce qui fait le mieux ressortir ce caractère populaire de la langue, ce sont les documents bilingues, en particulier les poids de bronze en forme de lions appartenant à la fin du 8. siècle. Ils portaient des inscriptions en cunéiforme assyrien et en araméen. L'inscription assyrienne donne la date de l'objet et le nom du roi; c'est la partie officielle, la marque royale du poids, c'est ce que de notre temps nous appelons le poinçon. Le nombre d'unité qu'il représente, sa valeur, est donnée en araméen qui ne mentionne rien d'autre. L'araméen est ainsi l'écriture populaire que seule les commerçants savaient lire.

Ce qui est encore plus probant, ce sont les notes marginales en araméen qu'on rencontre sur des tablettes assyriennes. Ce sont des contrats où des notes en araméen donnent le nom des personnes intéressées, ainsi qu'un court résumé du contenu de la tablette. Chose curieuse, on a trouvé à Assur de petites tablettes en araméen imprimé comme le cunéiforme dans l'argile, mais avec un instrument différent du style qui servait à l'autre écriture. Ce sont des reconnaissances de mesures de céréales dont un personnage se déclare débiteur.

Ce sont donc uniquement des documents de négoce ou d'affaires, de la vie de tous les jours, sans rien d'officiel. En outre, M. Lidzbarski a reconstitué une lettre trouvée au même endroit, écrite cette fois à l'encre sur des fragments de poterie recouverte d'un vernis blanc. Il n'y a pas de raison de supposer que l'auteur de cette lettre, qui était un Babylonien, n'écrivait pas dans sa langue.

Ainsi il est clair qu'à côté de la langue littéraire écrite en cunéiforme il y avait une langue d'un caractère plus populaire, mais qui différait

suffisamment de la précédente pour que les rois assyriens comme Esar-Haddon fussent obligés d'avoir une chancellerie araméenne à côté d'une chancellerie assyrienne. Le populaire ne lisait pas les deux écritures. C'était aussi le cas en Égypte: pour que des décrets importants comme ceux de Rosette et de Canope fussent lus et compris de tout le monde, il fallait qu'ils fussent rédigés en démotique aussi bien qu'en hiéroglyphique.

Cette modification dans la langue, ou plutôt cette adoption d'une forme nouvelle, ne se fit pas dans toute la Mésopotamie et la Syrie à la fois. Elle doit être partie d'une localité déterminée et s'être répandue de là sur la vaste région où nous trouvons l'araméen. Pouvons-nous en déterminer le point de départ?

Les fouilles de M. von Luschan à Zingerli nous ont révélé, près de la source de l'Oronte, l'existence du royaume de Sam'al Ya'di, vassal de Tiglath Pileser. Trois grandes inscriptions araméennes, parmi les plus anciennes que nous connaissions, nous renseignent sur l'histoire de la dynastie. La première, qui date de la première moitié du 8. siècle, est sur une statue du dieu Hadad. Le roi Panammû rend grâces au dieu, de ses bienfaits et de la prospérité qu'il a accordée au pays. La seconde, plus récente, est sur une statue du roi Panammû II que lui éleva son fils Bar Rekub. Celui-ci raconte que, grâce à l'intervention de Tiglath Pileser III, Panammû II dont la famille avait été massacrée, fut réinstallé sur le trône et succéda à son père. Panammû II fut un fidèle sujet de Tiglath Piléser, il resta fermement attaché à son souverain assyrien et l'accompagna dans ses campagnes. Le roi le récompensa de sa fidélité en agrandissant son royaume dont la prospérité fut encore plus grande que sous le règne précédent. Panammû fut tué au siège de Damas. Son fils Bar Rekub lui succéda et, comme son père, suivit le roi d'Assyrie dans ses campagnes.

D'après M. Schiffer [1], ceux qui parlent ainsi sont des Araméens de race; mais, je le demande, quelle raison ya-t-il autre que le langage pour admettre dans le pays une race étrangère? Les Assyriens, nous dit-on, avaient repoussé avec grande énergie les Araméens qui avaient alors occupé cette région du nord de la Syrie. Mais, admettant même cette invasion qui ne paraît pas prouvée, pourquoi la langue ne serait-elle pas celle qui a toujours régné dans le pays, parmi ces Sémites Cananéens qui, suivant M. Schiffer, l'ont occupé avant les

1) Schiffer, Die Aramäer, p. 30.

Araméens? Qu'on regarde l'écriture, elle est fort semblable à la plus ancienne écriture phénicienne que les fouilles de Byblos viennent de révéler, et qui date du règne de Ramsés II. Je ne puis m'empêcher de croire que Tiglath Piléser fit pour l'araméen ce que Sargon d'Agade fit pour l'accadien. Aidé de ceux qu'on nomme les Araméens qu'il avait dans son entourage, il introduisit dans son royaume cette langue qui avait emprunté aux Phéniciens un alphabet tout semblable au leur, et qui ne tarda pas à devenir la langue du commerce. C'est donc la seconde langue écrite qui fut introduite dans le royaume, et qui différait peu du cunéiforme et des dialectes qui étaient parlés dans le pays. Devenant le langage des relations commerciales, elle se répandit rapidement partout où le cunéiforme avait été écrit. Elle succéda au cunéiforme, sans cependant faire disparaître d'emblée les dialectes locaux; ce n'est qu'à la longue qu'elle devint la langue généralement parlée. Nous le voyons en Palestine. Au temps d'Ézéchias, l'*aramith* était connu de ceux qu'on peut appeler les classes cultivées, tandis que le peuple sur la muraille ne le connaissait pas. Mais déjà plus tard, les Juifs de la colonie d'Éléphantine l'employaient seul, et il en était de même à l'époque de l'ère chrétienne.

Je n'insiste pas sur l'origine de l'araméen venant du pays de Sam'al. C'est là une conjecture que je soumets aux spécialistes. Mais quel que soit le point d'où il est parti, il me semble évident que l'araméen est une évolution de l'accadien ou de l'assyrien, évolution qui consiste à devenir une langue d'une forme plus populaire avec un alphabet nouveau, comme le démotique en Égyptien. Et quand on séparera nettement cette langue d'avec le peuple qui la parle, qu'on ne la considèrera plus comme son monopole, cela pourra conduire à des vues différentes sur le peuple qu'on a appelé Araméen, dont on a présumé l'unité de race et d'origine uniquement à cause de la langue.

Deuteronomium und Regum.

Von

Wilhelm Nowack.

Unter den Fragen, welche gegenwärtig die alttestamentliche Wissenschaft beschäftigen, nimmt die nach der Abfassung des Deuteronomiums eine hervorragende Stelle ein. Seit den Untersuchungen DE WETTES (*Dissertatio critica* 1805 und Beiträge I, 1806, 168 ff., 265 ff.) galt die Annahme, daß das 2 Reg 22 11 ספר התורה oder 2 Reg 23 2 ספר הברית genannte Gesetz, auf Grund dessen Josia seine Reform unternahm, das Deut. war, als das sicherste Fundament der literar-kritischen Schule für die Auffassung von der Entstehung der alttestamentlichen Literatur. Es hat freilich nicht an Gegnern gefehlt, sei es daß sie wie G. d'EICHTHAL (*Mélanges de critique biblique* 1886), M. VERNES (*Une nouvelle hypothèse sur la composition de Deutéronome* 1887 und *Précis d'histoire juive* 1889, S. 467 ff. 603 ff.) und L. HORST, *Études sur le Deutéronome* (*Revue de l'histoire des religions* 1888—1892) dem Bericht in 2 Reg 22 f. jeden historischen Wert absprechen, sei es daß sie das 2 Reg 22 11 und 23 2 erwähnte Gesetz in Ex 34 11 ff. sahen wie S. A. FRIES (Die Gesetzesschrift des Königs Josia 1903), oder daß sie wie J. CULLON (*The book of the Covenant in Moab* 1903) behaupteten, daß die Reform des Josia durch eine im Rahmen des deuteronomischen Gesetzes verarbeitete paränetische Schrift veranlaßt sei, während er das jetzige deuteronomische Gesetz als eine nachträgliche Kodifizierung der reformatorischen Maßnahmen des Josias ansieht. Einen nachhaltigen Erfolg aber hatten diese Versuche nicht; die von der kritischen Schule vertretene Position blieb nach wie vor durch länger als ein Jahrhundert unerschüttert. Erst in unseren Tagen treten ähnliche Anschauungen wieder hervor. So haben R. H. KENNET, *The date of Deuteronomy* (*Journal of Theological studies July* 1906) und *Deuteronomy and the Decalogue* 1920 und G. R. BERRY, *The Code found in the Temple*, (*Journal of Biblical Literature* 1921) bestritten, daß das Deuteronomium

mit dem 2 Reg 22 genannten Gesetz identisch sei, das Deuteronomium sei vielmehr jünger als Jeremia, es stamme aus exilischer oder späterer Zeit. Unabhängig von ihnen hat bei uns HÖLSCHER die deuteronomische Frage von neuem zur Diskussion gestellt. In seiner Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion 1922 bestritt er zuerst wieder, daß das 2 Reg 22 erwähnte Gesetz, auf Grund dessen Josia seine Reform unternahm, etwas mit dem Deuteronomium, das die Zentralisation des Kultus und die Beseitigung der Bamoth forderte (vgl. 12 1 ff.), zu tun habe. Denn die entscheidenden Verse 2 Reg 22 8a und 9, die ursprünglich zusammengehören, seien ein späterer Zusatz, tatsächlich habe die Reform des Josia sich lediglich auf die Reinigung des Tempels von all den Kultgegenständen bezogen, die teils auf kanaanäischen, teils, in der Zeit des Manasse, auf assyrischen Einfluß zurückgingen. Das Deuteronomium gehöre erst späterer Zeit an: es sei älter als Nehemia, denn das Buch Nehemia zeige an einer Reihe von Stellen Abhängigkeit vom Deuteronomium. Er setzt dementsprechend die Entstehung des Deuteronomiums um 500 an, es stamme aus den Priesterkreisen, die bald darauf zu den Gegnern Nehemias gehörten. Aus dieser Stellung HÖLSCHERS zum Deuteronomium ergibt sich für ihn die Notwendigkeit die Abfassung von Regum in die exilische Zeit nach 500 zu setzen. Auch die literarkritische Schule setzte Reg in seiner jetzt vorliegenden Form in die exilische Zeit, sie nahm aber eine doppelte deuteronomische Redaktion an: eine vorexilische, von der der Hauptbestand des Buches stammt, und eine jüngere, exilischer Zeit angehörende Hand, die Ergänzungen vorgenommen hat, die beweisen, daß der Verfasser die große Katastrophe von 586 hinter sich hat. HÖLSCHER behauptet demgegenüber, daß nur Ein deuteronomischer Redaktor, in der Zeit des Exils, der der eigentliche Verfasser von Reg sei, angenommen werden müsse, sein Buch habe dann Erweiterungen von verschiedenen Händen erfahren; vgl. »das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion«, in »Eucharisterion« S. 158 ff. Eine weitere Konsequenz von HÖLSCHERS Ansicht über das Deuteronomium ist seine Datierung des Ezechielbuches: es ist nach ihm nicht um die Wende des Exils geschrieben, sondern es ist ein späteres Pseudepigraph aus der Zeit zwischen 500 (Deuteronomium) und 445 (Nehemia), geschrieben auf Grund der spärlichen Hinterlassenschaft des alten Propheten Ezechiel.

Angesichts des knapp zugemessenen Raumes ist es nicht möglich in eine Kritik der gesamten Beweisführung HÖLSCHERS ein-

zutreten, ich muß mich auf seine Ausführungen über das Verhältnis des Deuteronomiums zu Reg beschränken.

1. Trifft die Behauptung Hölschers zu, daß der ursprüngliche Text von 2 Reg 23 nur von einer Reform des Tempelkultus zu Jerusalem etwas weiß und jede Beziehung auf das Deuteronomium ihm fremd ist? Ohne Zweifel richtig ist die Annahme, daß v. 9 über 8^b sich an 8^a anschließt, aber es ist übereilt daraus den Schluß zu ziehen, daß 8^a und 9 von fremder Hand in diesen Zusammenhang eingefügt und darum historisch wertlos sind. Mit Recht hat H. Schmidt (ThLZ 1923, S. 290) demgegenüber betont, »daß die Annahme viel leichter sei, daß $23\ 8^b$: ‚Und er riß ein die Höhen der Bocksgeister usw.' zunächst von einem Abschreiber, der soeben 23, 7, ‚und er riß ein die Zellen der Kedeschen' geschrieben hatte, zunächst des gleichen Anfanges wegen übersehen und dann, nachdem er den ursprünglich auf 8^b folgenden v. 8^a geschrieben hatte, nachgetragen und so zwischen die eigentlich zusammengehörigen v. 8^a und 9 geraten ist«. H. Schmidt weist auch darauf hin, daß für 8^a 9 als alten Bestand auch die Tatsache spreche, daß hier das Reformwerk Josias auf Juda (von Geba^c bis Be'eršeba^c) beschränkt werde, während die jüngeren Zusätze $23\ 4^c$ 15. 16—20 sämtlich die Meinung vertreten, daß Josia seine Reform über Bethel hinaus ausgedehnt habe. In der Tat, wenn der alte Bericht über Josias Reform frei von jeder Beziehung auf das Deuteronomium war, wie konnte ein späterer Schriftsteller, der von der Tendenz bestimmt war, in diesen Bericht eine Beziehung auf das Deuteronomium einzufügen, auf den Gedanken kommen, mit v. 9 einen Vers einzufügen, der mit Deut 18 6 ff. in unausgleichbarem Widerspruch stand? Dieser Widerspruch wird nur verständlich, wenn $23\ 8^a$ 9 nicht freie Erfindung ist, sondern auf historischen Tatsachen beruht.

2. Hölscher führt noch einen andern Grund dafür ins Feld, daß $23\ 8^a$ 9 nicht historischer Bericht, sondern wertlose Legende sei, nämlich die Tatsache, daß schon etwa ein Jahrzehnt nach 621, dem Jahre der Reform, der Kultus auf den Höhen wieder in Blüte stand, vgl. Jer 13 27 18 13—17. Das wäre unmöglich, wenn Josia wirklich in so radikaler Weise die Bamoth beseitigt hätte. Demgegenüber hat H. Schmidt mit Recht daran erinnert, daß Hölscher einerseits die Historizität der Reinigung des Tempelkultus nicht bestreiten kann und daß er andererseits doch zugeben muß, daß zwei Jahrzehnte später wir aus Ez 8—11 klar erkennen, daß die Zustände

im Tempel zu Jerusalem wieder dieselben waren wie vor der Reform des Josia.

3. Noch einleuchtender wird die Haltlosigkeit des Einwandes Hölschers gegen die 2 Reg 22 f. berichtete Reform des Josia auf Grund des Deuteronomiums aus einem anderen Gesichtspunkt. Hölscher betont mehrfach die ideologischen Gesichtspunkte der deuteronomischen Gesetzgebung: sie sei nicht aus den praktischen Erfahrungen des Lebens heraus geboren, sondern von einem unpraktischen Idealismus beherrscht, der Gesetzgeber übertrage die für die Bamoth in nächster Nähe der Ortschaften geeigneten Gesetze mechanisch auf Jerusalem, ohne die praktischen Konsequenzen sich zu vergegenwärtigen und ohne sich zu überlegen, ob solche Uebertragung auch durchführbar sei. Dieser ideologische Charakter des Deuteronomiums ist ohne weiteres zuzugeben; aber es ist in keiner Weise einzusehen, warum eine von solchen Gesichtspunkten geleitete Gesetzgebung in der Zeit v o r dem Exil unmöglich sein soll, denn auch nach dem Exil ergeben sich für eine solche Gesetzgebung dieselben Schwierigkeiten. Hölscher hat ganz übersehen, daß die von ihm hervorgehobene Tatsache, daß noch zu Jeremias und Jojakims Zeit die Bamoth in Blüte standen, die naturnotwendige Folge dieses ideologischen Charakters das Deuteronomium ist: es zeigt sich hier, daß es unmöglich ist von einer das Leben völlig außer Acht lassenden Theorie aus die tief im Leben eines Volkes seit Jahrhunderten wurzelnden Sitten und Gebräuche zu beseitigen und andere dem Volk fremde und für das praktische Leben unbrauchbare an ihre Stelle zu setzen; die alte tief im Leben des Volkes verankerte Sitte bricht sich doch wie mit Naturgewalt Bahn. Erwägt man diese in der Geschichte mehrfach uns entgegentretende Erscheinung, so wird es klar sein, daß der aus ihr gezogene Schluß Hölschers ein verkehrter ist.

4. Abgesehen von 2 Reg 22 8^a und 9 haben wir 2 Reg 23 21. 22 ein weiteres Zeugnis für die Reform des Josia auf Grund des Deuteronomiums: danach befahl Josia Israel Jahve ein Pesaḥ zu feiern nach den Vorschriften dieses »Bundesbuches«, denn seit den Tagen der Richter und aller Könige sei kein Pesaḥ gefeiert wie dies im 18. Jahr des Josia in Jerusalem. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Stelle auf Deut 16 1 ff. zurückweist. Das kann auch Hölscher nicht bestreiten, aber er beseitigt die Bedeutung dieser Stelle durch die Behauptung, daß sie nicht zu dem ursprünglichen Bericht gehöre, sondern von seinem Rd stamme, d. h. aus dem 5. Jahrhundert,

und als unhistorisch schon darum anzusehen sei, weil in der Sache selbst die Unmöglichkeit der Durchführung eines solchen Gesetzes gegeben sei. Denn nach diesem Gesetz habe sich an allen drei großen Festen die gesamte Bevölkerung nach Jerusalem zu begeben, dann bliebe niemand zu Hause, so daß die unmündigen Kinder und das Vieh völlig unversorgt seien. HÖLSCHER setzt also voraus, daß die Bestimmung in v. 11 (du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd usw.), die in dem Pesaḥgesetze fehlt, hinzuzudenken ist, vgl. ZATW 1922, S. 186; er weist auch auf die ganz ungenaue Bestimmung der Feste in Deut 16 1 ff., speziell auf die für Pesaḥ: achte auf den Monat 'Abîb: »Solche vagen Zeitbestimmungen waren am Platze und völlig ausreichend für die lokalen Feiern der Ortschaften; bei gemeinsamen Feiern der gesamten Bevölkerung des Landes oder auch nur der Landschaft Judäa war eine genaue Datierung auf den Tag unentbehrlich«, a. a. O. S. 187. Mit Recht hat demgegenüber H. J. ELHORST darauf hingewiesen, daß HÖLSCHER diese eben herausgehobenen Schwierigkeiten erst geschaffen habe, der Text berechtige weder zu jener nach v. 11 vorgenommenen Ergänzung des Subj. von שמר, noch sei die von HÖLSCHER vorgenommene Uebersetzung die einzig mögliche, ja wahrscheinliche. Der ursprüngliche Text in v. 1 ff. enthielt, wie längst erkannt sei, lediglich die Pesaḥverordnung; erst durch Ueberarbeitung sei damit die Maṣṣotverordnung verbunden, jene aber sei in ihrer Gedrängtheit so auffallend, daß man wohl annehmen müsse, daß die Pesaḥverordnung intakt überliefert sei und zum Urbestand des Deuteronomiums gehöre. Angeredet sind im Deuteronomium überall das Volk d. i. die Familienhäupter, worauf auch die Zusätze in v. 11 führen. Der vorliegende Text in v. 11 verpflichtet also lediglich die Familienhäupter zur Feier des Pesaḥ in Jerusalem. Zugleich hat ELHORST mit Recht geltend gemacht, daß חֹדֶשׁ hier nicht die Bedeutung »Monat« haben könne, sondern daß es hier die Bedeutung »Neumond« haben müsse, so nur werde man dem שמר wie dem בלילה gerecht, denn letzteres zeige, daß der Gesetzgeber an eine bestimmte Nacht gedacht habe: »beobachte den Neumond des 'Abîb«. Ist das der Sinn von Deut 16 1. 2: daß Israel am Neumond des 'Abîb in der Nacht Pesaḥ für Jahve in Jerusalem feiern soll, so schließt sich 2 Reg 23 21. 22, das uns berichtet, daß auf Anordnung des Josia ein Pesaḥ nach dem Gesetz gefeiert sei, wie es seit den Tagen des Mose, wo es, im Lager vereinigt, sein Pesaḥ feierte, nicht mehr geschehen, mit Deut 16 1. 2 zusammen. Die Tradition,

daß die Reform des Josia auf Grund des Deuteronomiums unternommen sei, empfängt von hier aus eine neue Stütze. Bei der vorher vertretenen Auffassung von Deut 16 1. 2 fehlt auch jeder Grund die Nachricht 2 Reg 23 21. 22 zu beanstanden. ELHORST hat ferner die sehr beachtenswerte Vermutung ausgesprochen, daß das ursprüngliche Festgesetz in Deut 16 überhaupt nur die Feier von Pesah forderte, also wie Maṣṣot auch das Wochenfest und das Hüttenfest unterdrückte, so daß also das Gesetz nur aus den vv. 16 1. 2. 6. 7 bestand. ELHORST erinnert an die Festgesetzgebung im Heiligkeitsgesetz Lev 23. Sie kennt zwar das Maṣṣotfest und das Wochenfest — auf jenes weist die Darbringung der Gerstengarbe, auf dies führt die Zählung der sieben Wochen nach der Darbringung der Gerstengarbe — tatsächlich aber findet sich nur die Forderung der Feier des Hüttenfestes, wobei aber wohl zu beachten ist, daß dies seinen ursprünglichen Charakter als Erntefest abgestreift und historische Bedeutung bekommen hat: »alle Israeliten sollen in Hütten wohnen, damit eure Geschlechter erfahren, daß ich die Israeliten in Hütten habe wohnen lassen, als ich sie aus Egyptenland führte« Lev 23 42 f. Ganz ähnlich liegt die Sache beim Deuteronomiker, dessen Hauptbestreben die Reinigung des Kultus von allem ist, was durch kanaanäischen Einfluß in diesen Kultus Eingang gefunden hatte. In seiner Kultgesetzgebung hatte er für diese von den Kanaanitern übernommenen Erntefeste keine Stelle, er beschränkt sich auf das Eine Fest, das die Israeliten aus der Wüste mitgebracht, das sie schon in der Mosezeit gefeiert hatten und das sie an die Errettungstaten Jahves erinnerte. ELHORST macht darauf aufmerksam, daß es in Bezug auf diese Feste ähnlich ging wie in Bezug auf die Bamoth: diese fröhlichen Naturfeste waren so verwachsen mit dem Leben der Israeliten, daß es weder dem Deuteronomium noch dem Heiligkeitsgesetze gelang sie zu verdrängen: nach wahrscheinlich kurzer Zeit lebten sie wieder auf. Die Folge davon war wohl bei einer Neuherausgabe des Urdeuteronomiums, daß diese alte Festgesetzgebung mit der des Urdeuteronomiums zusammengearbeitet wurde, so daß wir hier dieselbe Erscheinung haben, die uns auch sonst in der deuteronomistischen Literatur entgegentritt, vgl. namentlich Jud. (vgl. ELHORST a. a. O.).

5. 2 Reg 22. 23 ist aber auch nach andrer Seite noch von Bedeutung, insofern von hier aus Licht auf die Behauptung HÖLSCHERS fällt, daß Reg der exilischen Zeit auch seinem Hauptbestande nach zugehört. Nach 2 Reg 22 15 ff. sendet Josia, nachdem er Kenntnis

von dem Funde im Tempel bekommen hat, zu der Prophetin Hulda, um von ihr ein Orakel Jahves zu gewinnen. In v. 15—20 teilt sie den Abgesandten des Josia dies Jahvewort mit; aber der uns überlieferte Text kann nicht intakt erhalten sein, denn während v. 16 ff. sagen, daß Jahve alle Worte des Buches, das Josia vorgelesen ist, erfüllen werde, und daß, weil sie Jahve verlassen und andern Göttern gedient haben, Jahves Zorn wider diesen Ort unauslöschlich entbrannt sei — betont v. 18 f.: weil des Königs Herz weich sei, und er sich vor Jahve gedemütigt und er geweint und seine Kleider zerrissen und er auf Jahves Worte gehört habe, so wolle auch Jahve hören: er wolle ihn in Frieden in die Gruft zu seinen Vätern bringen, ohne daß seine Augen all das Verderben sehen, das Jahve über diesen Ort bringen werde. Es ist klar, daß das Wort so nicht ursprünglich gelautet haben kann, denn bei dieser Anfrage war Josia doch nicht sowohl durch die Sorge um seine persönliche Sicherheit, als um die von Volk und Staat bestimmt. Aus der Zuversichtlichkeit, mit der er an die Reform ging und mit der er nach der Reform im Vertrauen auf Jahve in den Verlauf der Geschichte einzugreifen suchte, ergibt sich, in welchem Sinne etwa Hulda des Königs Anfrage beantwortet haben muß. Auch der überlieferte Text beweist, daß hier eine fremde Hand eingegriffen hat, denn deutlich sind v. 16 und v. 18 Parallelen, in v. 18 ist der Schluß verstümmelt und in v. 19 ist in der Rede Jahves das מפני יהוה auffallend. Fried. Horst (ZDMG LXXVII S. 231) will nach LXX L lesen: מִפָּנַי וְהָיָה und verteilt die vv. 15 ff. auf die beiden Quellen A und B, aus denen unser Jer entstanden sei: A soll 15. 16. 17^b. $19^{a\beta-\gamma}$. $20^{a\beta}$, B 18^a. 17^a. 18^b. 19. $20^{a\alpha}$ zugehören, wobei Horst in 18^b vor הדברים nach v. 16 ergänzt הנה מביא עליכם.

Leider verbietet mir der zur Verfügung stehende Raum auf die kurz berührten Fragen näher einzugehen, nur das sei hervorgehoben, daß bei der von Horst vorgeschlagenen Lösung doch $20^{a\alpha}$ nicht unerhebliche Bedenken bietet. Nach Horst (vgl. ZATW XLI S. 141) fällt A etwa in die Zeit von 530—521, während B in noch erheblich größerem Abstand von Jeremia geschrieben hat. Wie ist es denkbar, daß B der Hulda die Worte in den Mund legen kann, daß Josia in Frieden zu seinen Vätern versammelt werden soll, und daß seine Augen all das Unglück, das Jahve über sein Volk bringen wird, nicht sehen sollen? Mag man auch $20^{b\beta}$ als spätere Einfügung streichen, ist es denkbar, daß B schreiben konnte: ונאספת אל קבריתיך בשלום, wenn er doch wußte, daß Josia furchtbar in all seinen Hoffnungen Schiffbruch gelitten, als er in der Schlacht bei Megiddo tödlich verwundet

und sein Heer vernichtet wurde? Es ist doch kaum mehr als eine Auskunft der Verlegenheit, in dieser Darstellung von B nicht mehr zu sehen als den Ausdruck seines gütigen Geschickes, das es dem Josia erspart habe den gänzlichen Untergang des Staates selbst noch miterleben zu müssen (vgl. ZDMG LXXVII S. 236). Die größere Wahrscheinlichkeit wird doch m. E. immer die Annahme für sich haben, daß der ursprüngliche Text des Huldawortes wesentlich in v. 18—20a vorliegt und daß dieses Wort vor dem Jahre 608 geschrieben ist. Die Differenz dieses Wortes mit den geschichtlichen Ereignissen führte zur Einfügung der vv. 15—17, die nicht nur nach 608, sondern auch nach 586, vgl. v. 16. 17b, verfaßt sind. Vielleicht ist auf die Rechnung dieses Rd auch 20bβ zu setzen. Trifft diese Ansicht zu, so empfängt von hier aus die Meinung der älteren kritischen Schule eine Stütze, daß das Königsbuch eine vorexilische und eine exilische Redaktion erfahren hat.

6. In der Tat finden sich auch, abgesehen von dem Wort der Hulda 2 Reg 22 15—20, eine Reihe von Stellen, in denen wir gleichfalls einen vorexilischen Text durch einen exilischen R überarbeitet sehen. Dahin gehört

a) 1 Reg 8 14 ff. die Weihrede und das Weihgebet Salomos, das sich nach HÖLSCHER in drei Schichten gliedert, A 8 14—26. 28. 29, B 8 27. 30—43. 52—61, C 8 44. Von diesen drei Schichten sei A die älteste. Da die Verheißung an David und sein Haus bereits in bedingter Form wiedergegeben werde, während sie in der Grundstelle 2 Sam 7 14 in unbedingter Form vorliege, so rechne A bereits mit dem Untergang der Dynastie, setze also in jedem Fall das Exil voraus, demnach könne A nicht einem vorexilischen Rd angehören (Eucharisterion S. 166). Aber der Schluß ist übereilt, denn so begreiflich 2 Sam 7 14 die unbedingte Verheißung ist, so begreiflich ist in dieser viel späteren Stelle die bedingte Form: zwischen beiden liegt eben die Tätigkeit der Propheten, die ihren Reflex in dieser Heraushebung der Bedingtheit gefunden; in dem Zusammenhang unserer Verse findet sich nirgends die leiseste Hindeutung auf das Exil oder auf eine über das Davidhaus hereingebrochene Katastrophe. In 1 Kön 8 30 ff. weisen jedenfalls 8 38. 41 f. in exilische oder nachexilische Zeit. Denn in der vorexilischen Zeit läßt sich die Sitte sich im Gebet nach Jerusalem und dem Tempel zu wenden, ebensowenig nachweisen, wie die andere der Reise der Proselyten nach Jerusalem zum Zweck der Anbetung Jahves. Dasselbe gilt von v. 44 ff., die einmal insofern auffallend sind, als die Besiegung Israels durch die Feinde schon oben in v. 33 f.

erwähnt ist, dann aber auch um deswillen, weil v. 44 ff. sich in sehr charakteristischer Weise von 33 f. unterscheiden, insofern v. 44 davon redet, daß sie in der Richtung nach Jerusalem und dem Tempel beten, also offenbar das Exil voraussetzt, während v. 33 davon redet, daß die geschlagenen Israeliten sich bekehren und Gebet und Flehen an Jahve richten »in diesem Haus«. Zwar ist in v. 34 davon die Rede, daß Jahve sie zurückführen möge in das Land, das Jahve ihren Vätern verliehen hat, aber angesichts von v. 33 darf uns dieses Wort v. 34 nicht dazu verführen, an das Exil zu denken, vielmehr fordert der Vers die vorexilische Zeit als Zeit der Entstehung, wo der größte Teil des Volkes noch im Lande saß und der Tempel noch bestand und nur ein Teil des Volks durch die vorausgesetzte Katastrophe auf den Boden des feindlichen Landes verpflanzt war. Als die Katastrophe 586 eingetroffen war, ist dann mit Rücksicht auf sie v. 44 f. als Parallele zu v. 33 f. eingefügt. Auch die folgenden Verse bis v. 51 lassen in schärfster Weise diese Situation des Exils erkennen, sehr im Unterschied von den meisten andern Versen, vgl. besonders v. 14—26, eine Tatsache, die befriedigend sich doch nur von der Annahme aus erklären läßt, daß ein vorexilischer Text in exilischer bzw. nachexilischer Zeit Erweiterung erfahren hat.

Dies Resultat findet vielleicht eine Bestätigung durch 1 Reg 9 1—9: nach dem Weihgebet Salomos erwartet man eigentlich nichts anders als die Verheißung Jahves an Salomo, 9 1—5. An diese Verse fügen v. 6—9 Drohungen für den Fall der Versündigung Israels, diese Drohungen gehören offenbar der Zeit nach der Zerstörung des Tempels und der Exilierung an. Diese Drohungen teilt Jahve nicht Salomo mit, der v. 1—5 der allein Angeredete ist, sondern Jahve wendet sich an die Israeliten direkt, was die Annahme eines andern Verfassers wahrscheinlich macht, der die Zerstörung des Tempels erlebt hat: also auch hier eine Erweiterung eines vorexilischen Textes.

b) Derselbe Fall liegt deutlich erkennbar vor in II Reg 17 18 ff.: v. 18 weist auf Jahves Zorn über Israel, so daß er es von seinem Angesichte verwarf und nur Juda übrig blieb. An diesen v. 18 schließt sich v. 21, der die Ursache des Gotteszornes heraushebt, die Sünde Jerobeams, während die dazwischen liegenden Verse berichten, daß auch die Judäer Jahves Gebote nicht beobachteten, sondern in den Sitten der Israeliten wandelten, so daß Jahve auch Juda verwerfen mußte. Es ist klar, daß wir in diesen Versen eine Einarbeitung aus exilischer Zeit vor

uns haben, während v. 18 den Bestand Judas noch voraussetzt.

c) 1 Reg 11, 29—39 bringt Jahves Verheißung an Jerobeam, dem die 10 Stämme zufallen sollen, während nach v. 32 »nur der Eine Stamm Salomo verbleiben soll um meines Knechtes David und um Jerusalems willen«, und v. 35 heißt es: »aber seinem Sohn will ich einen Stamm geben, damit meinem Knecht David allezeit eine Leuchte vor mir bleibe in Jerusalem, der Stadt, die ich mir erwählt habe«. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß von den Verhältnissen der exilischen bzw. nachexilischen Zeit aus dies Wort v. 35 unverständlich ist, das Wort setzt den Bestand der Davidischen Dynastie voraus, gehört also der vorexilischen Zeit an.

d) Für diese uns beschäftigende Frage ist auch das im Königsbuch mehrfach sich findende עד היום הזה 1 Reg 8 8 9 21 10 12 12 19 2 Reg 2 22 8 22 14 7 16 6 17 23. 34. 41 19 3 20 17 21 15 von Bedeutung. Es ist freilich nicht leicht die Beweiskraft dieser Stellen richtig einzuschätzen; denn beweiskräftig für die Anschauung, daß der Hauptbestand des Königsbuchs noch der vorexilischen Zeit angehört, kann dies עד היום הזה nur dann sein, wenn der erste Redaktor des Königsbuchs diese Wendung nicht aus seiner Quelle, aus der er geschöpft, übernommen, sondern wenn er es aus Eigenem hinzugefügt hat, so daß er also damit auf seine Gegenwart weist. Es zu einem einfachen »fortan« abzuschwächen, wohl gar mit Ausschluß der Gegenwart des Schreibers, vgl. Graf, Geschichtl. Bücher S. 115, geht nicht an. So setzt 2 Reg 8 22: »So fiel Edom an Juda ab bis auf den heutigen Tag« Juda als selbständigen Staat voraus. Das gleiche gilt von 2 Reg 14 7, wo vom Sieg Amaṣjas über die Edomiter die Rede ist, denen er הסלע im Sturm abnahm und nannte seinen Namen Jokt'el und (so heißt es) bis auf diesen Tag. 2 Reg 16 6 berichtet, daß der König (Rezin) von »Edom« Elath wieder an »Edom« brachte, die Judäer aber aus »Elat« vertrieb, und die »Edomiter« kamen nach »Elat« und wohnten darin bis auf diesen Tag.

Ueberblicken wir noch einmal diese kurze Untersuchung, so hat sich ergeben, daß sich weder die Behauptung halten läßt, daß Josias Reform nichts mit dem Deuteronomium zu tun habe, noch daß wir Ursache haben, die Anschauung der älteren kritischen Schule von einem vorexilischen Königsbuch, das in exilischer Zeit überarbeitet und mehrfach erweitert sei, aufzugeben.

In keinem Fall kann die Nachricht von der Reform des Josia

bzw. der Aufhebung der Bamoth um deswillen als historisch beanstandet werden, weil diese Bamoth wieder in den letzten Jahrzehnten des Reichs in Blüte standen. Trifft es zu, daß im Deuteronomium ein unpraktischer Idealismus das Wort führt, wie HÖLSCHER mehrfach betont, so ist damit auch das Rätsel gelöst, wie wir oben kurz dargetan haben: dieser Grund hat also aus der Beweisführung auszuscheiden.

My Blood of the Covenant.

By

Theodore H. Robinson.

Why did Jesus die? An older theology, with a clear-cut doctrine of substitutionary sacrifice, was ready with an answer. A younger generation, perhaps with a weakened sense of sin, but with a deeper sense of truth and justice, and with a wider knowledge of the spiritual background of His age, has sought other solutions. To some minds the death of Jesus is pure and unrelieved tragedy, to others it is the last testimony of the martyr who seals his witness with his blood, others again believe that it was intended to bring in the Last Things. There may be truth in any or all of these points of view, but none of them offers a complete explanation, for none of them gives due weight to the expressed purpose with which Jesus went to the Cross.

From the moment of the great confession the whole story, as it is told in S. MARK, moves forward to an end which is inevitable because it is consciously adopted. With His supreme insight into the natures and characters of the individuals whom He meets, Jesus controls them all towards what He had in view. It is almost as if He were playing upon instruments which would respond with unfailing accuracy to His touch, or as if He were dealing with automata which would react infallibly to given stimuli. The disciples, the crowds, the priests, Pilate — He knows them all, and because of His knowledge can and does employ them to work His will.

If we are to seek for the motive which underlay His purpose, there is no place where we are more likely to find it than in the moment of calm before the very end, when, shut in with His best friends, He shared with them His last earthly meal. There He sought to produce on them an impression of Himself and of His death which should remain with them as long as life should last. Broken bread was to be for ever linked in their thought with His shattered body, and outpoured wine with His shed blood.

Of the words He used in offering the Cup two traditions have come down to us, and it is not even certain that both refer to the

same incident in the meal. One is the Marcan *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*[1], the other the Pauline (also found in our present texts of St. Luke) *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*[2]. Whilst the phraseology in the two accounts differs, the connection between the blood and the covenant is common to both, and may certainly be recognised as original.

Now even in the Marcan form of the saying, Jesus is not simply trying to link His disciples more closely to Himself through the memory of His death. That is clear from the fact that He regards this death as efficient not for them alone but for others also. And this, together with the actual language of the Pauline account, shews that He has a definite historical reference in view. He thought as a Jew and He spoke to Jews, and to their minds such terms could mean only one thing. Jesus believed that His death was to be the consummation of the spiritual history of Israel.

There may well be differences of opinion as to the details of »Mosaism«, but the most strongly attested fact in the whole record is that it was a »covenant religion«. That was the differentia of the faith of Israel from its earliest days. The relation between other nations and the objects of their worship was doubtless interpreted in various ways, but it was always »natural«. There might be belief in the physical ancestry of the god, or there might be common occupation of the land. God and people living in the same territory and concerned with the tilling of the same soil would necessarily be associated. Though the god might be connected with special places or objects, he belonged to his people from the first and they to him. The bond was natural and original. With Israel this was not so. Yahweh was not an original member of the Hebrew nation as a whole, whatever may have been His relation to one or other of the individual tribes, nor was His first home in Palestine, though He claimed the land as a possession. The essence of the work of Moses lay in a mutual adoption of God and people. It was a deliberate arrangement, consciously made by both parties. It involved a definite and determined choice by the God and an equally definite and determined acceptance by the people. It imposed certain obligations which may have been differently interpreted at

1) Mk 14 24.

2) I Cor 11 25, cf. Lk 22 20.

different periods of Israel's history, but its essence (though the actual phrase is not found earlier than Deuteronomy) is summed up in the words »You shall become my people, and I will become your God«.

It was this feature which made real progress in the religion of Israel possible. To the mind of the ordinary Semite the people was as necessary to the god as the god to the people; he must have his due worship, and be treated in right and proper fashion. But that higher element in the religion of Israel which rose to the surface in the teaching of the great Prophets, saw that Yahweh was independent of His people. No other god could dispense with his nation; Yahweh could afford even to let Israel be destroyed. If the conditions were not duly observed on the human side — and it is one of Yahweh's characteristics that He on His side is a »covenant-keeping God« — a fresh choice could be made and another race trained to do His will. So Jeremiah, at the very end of his career, finding that the last remnant of Judah, as he believed, was immovably determined on the worship of the Queen of Heaven, felt that the inevitable result would be more terrible than even the fall of Jerusalem. Judah should no more swear by Yahweh's name, should no more be His people, but they should know whose word would stand, His or theirs.

It is to Jeremiah that we naturally turn for a development of the idea, and it is in his spiritual story alone that the full significance of the words of Jesus is to be understood. Unless we are either to discard the historicity of the narrative in II Kings 22—23 or to place the beginning of Jeremiah's ministry some years later than the Biblical dates put it, the Law-book on which Josiah's reform was based appeared some five years after the call of the Prophet. As our Book of Jeremiah stands [1], he is said to have thrown himself heartily into the movement, and to have accepted, for himself at least, the Covenant which was involved. But the passing of years brought him disillusion. Deuteronomy was, after all, only a book, and unless it went further than the material on which it was written it could

1) This is not the place to discuss the authenticity of MOWINCKEL's »C« secitons of the Book of Jeremiah, to which chs 11 and 31 31—34 belong. I have elsewhere given the reasons why I think that they give in the main a fair statement of Jeremiah's thought and outlook, at least at the periods of his life to which they may severally be assigned. But even to deny these passages to Jeremiah is simply to transfer them from the spiritual history of an individual to that of the nation as a whole. The chronological order will still be Dt., Jer 31 31—34, though the distance in time between the two may be much greater than it will be on my view.

effect no permanent change for the better. It was liable to be tampered with by interested parties [1], and the Prophet's experience under Jehoiakim and Zedekiah proved that the new method was, for its own day, a failure. Hope came to him only after the blow had fallen, the kingdom had ended, and the little community had been reorganised at Mizpah under Gedaliah. There must be, there would be a New Covenant. Its terms would be those of its predecessor, but its mode of enforcement would be changed. Instead of being written on papyrus, leather, wax or clay, it would be stamped on men's hearts. It would be no more an external thing, but something woven into the very fabric of the people, for only so could its observance be permanently assured. Yet on one essential point Jeremiah was silent. A covenant could be valid only when made in blood. A victim must perish or no security could be attained; the establishment of a living association demanded a life.

This is obvious from the actual records of covenant ritual that have come down to us in the Old Testament. We have two forms of the ceremony described in some detail. One is that which appears in Gen 15, in the account of the covenant between Yahweh and Abram. Here an animal is slaughtered, and the carcase is cut in two. The pieces are placed on the ground facing one another, but with a space between them. The actual covenant is ratified only when the two parties to it walk between the pieces of the victim. The symbolism is clear. The life has been taken from the animal and is available for others. They enter into it by entering, as it were, into the slain beast and passing right through it. They have thus organically linked their life and themselves to it; though they are separate from and independent of one another before the ceremony takes place, when it is completed they are, within the range and conditions of the covenant, no longer two but one. By merging themselves in the identity of a third party they have identified themselves with one another. That third party ceases its own independent existence, for it is distributed and absorbed in the further existence of the unified couple; in an almost literal sense it is in the victim that the covenant has been made.

The other ritual is perhaps even more significant for our present purpose. It is described in the account of the ancient and original covenant between Yahweh and Israel, Ex 24 4–8, and the Marcan form of the saying suggests that this was the passage which Jesus

1) Jer 8 8.

Himself had in mind. Here stand on the one side an altar, representing Yahweh, on the other the people. They are the two parties who are to enter into the covenant. Victims are slain, and the blood drained out of the bodies into bowls. Part of the blood so procured is dashed on the altar, the rest is flung over the people.

The symbolism of this rite, if not identical with that of the other, is in essence similar to it. Ancient Hebrew psychology or physiology (and clear differentiation between the two is practically impossible) regarded the blood as the main if not the only seat of life. It was at least that which could be most readily handled and transferred from one to another. So again we have the slaughtered victim, yielding its life for the service of others. That life, or rather the element which contains it, is divided between them, part being thrown over the one and part over the other. Thus both are covered by it and included in it. As in the other ritual the effect is that the two are no longer two but one. They have been included in a new entity, and their life has been embraced in that surrendered by the victims. They have hitherto been separate and apart from one another, each possessing its own life and being. Now, through the power of the superimposed blood, their life and being are no longer merely contiguous, they are continuous. Through identity with the essence of the third party the two have attained to identity with one another.

All this was doubtless present to the mind of Jesus as He spoke to His disciples. But whilst His thoughts went back to the old story of the first unification of Israel and her God, there may have been the suggestion (this is certain if we accept the Pauline form of the words as original) of the Jeremiah passage. God and man, through the fault of the latter, stand apart from one another. The spiritual needs of humanity can be met only by the closest possible contact with the Divine. Indeed something more than contact is necessary; the two must be welded together with that same continuity of life which the ancient Covenant had sought to assure, but sought in vain. Man's supreme need for God is matched by God's fatherly longing for man. All the old expedients have failed. Israel, the people who should have been closest to Him, the people chosen by Him, led by Him, prepared by Him for the redemption of the race, was still far from Him. The old methods had proved futile, and the old covenants had been broken as often as they were made. There must be a New Covenant, a law put in men's inner being and written

on their hearts. But, like the old, the new could only be rendered valid and effective by the offering of a life. There must be a unifying intermediary in whom the two could be made one. A victim was needed, not to satisfy the demands of an outraged Lawgiver, not as a sacrificial gift whereby vindictive justice might be placated, but to bind together two sundered parties into a new moral and spiritual entity. Jesus sees Himself as this victim, tells His disciples that it is only in His surrendered life that a pure and loving God and a sinful and unlovely humanity can be at one. By dying He will set free His own life, and in it He will embrace both God and man. This truth He would for ever stamp upon the mind and heart of each disciple; He would have all know, not as a matter of theological speculation but from their own experience, that His blood is the »Blood of the Covenant«.

Die ältere Schicht (J^1) in der jahwistischen Ueberlieferung der Urgeschichte.

Von

J. Wilhelm Rothstein.

In der ZATW, N. F. Bd. I S. 34 ff. hat STAERK in einem Aufsatz »Zur alttestamentl. Literarkritik« ein vernichtendes Urteil über die bisherige Quellenkritik gefällt. Selbst GUNKEL gilt ihm als rückständig, weil er sich von dem Banne der Quellenkritik nicht loszumachen vermochte. Ob freilich die von ihm so hoch gerühmte, folkloristisch orientierte, mit Ueberresten »zersungener« und »verklungener« Sagengebilde arbeitende Methode den wirklichen literarischen Tatbestand so restlos befriedigend, wie er uns glauben machen will, zu erklären vermag, ist mir sehr fraglich. Ich fürchte, er hat recht, wenn er meint (S. 54), die Literarkritik werde sich noch weiter um die Probleme in Gen 2—11 bemühen, ja, ich bin überzeugt, sie wird es tun m ü s s e n, denn literarischen Problemen solcher Art, wie sie sich uns dort in den Weg stellen — und zunächst sind es nur solche — kann man m. E. nicht anders näher kommen als auf dem Wege nüchterner philologisch-kritischer Untersuchung und Beurteilung, m. a. W. der bisherigen Literar- bzw. Quellenkritik. STAERK bemerkt allerdings gelegentlich (S. 43), es sei bisher noch keinem Kritiker gelungen, die beiden Fäden, aus denen J in der Urgeschichte zusammengedreht sein solle, überzeugend, d. h. als wirkliche parallellaufende geschlossene Erzählungen nachzuweisen. Ich will dem nicht unbedingt widersprechen, aber er mag mir gestatten zu sagen, daß dieser Nachweis geliefert werden k a n n. Im folgenden soll es geschehen, und zwar gleich für die schwierigere Schicht in der jahwistischen Urgeschichte, für die in anscheinend unzusammenhängenden Fragmenten überlieferte Schicht J^1. Wir besitzen in diesen Fragmenten m. E. tatsächlich noch ein bedeutsames Kapitel dieser älteren Quelle, sie müssen nur wieder in die rechte Verbindung miteinander gebracht werden. Die Rekonstruktion, die ich biete, ist von mir seit langem erprobt; eine erste Andeutung von ihr findet sich schon in dem Werk meines Bruders GUSTAV ROTHSTEIN »Unterricht

im AT« (1907) II S. 205 f. Eine eingehende Bearbeitung der ganzen Urgeschichte, also parallel J¹ auch J², gehört zu den Aufgaben, die ich noch durchführen zu können wünsche; hoffentlich ist mir ihre Verwirklichung noch vergönnt. Inzwischen glaube ich dem um die alttestamentliche Forschung viel verdienten Manne, den zu ehren es jetzt gilt, zu seinem Eintritt in den Kreis der gegenwärtig so zahlreichen siebenzigjährigen Alttestamentler nichts besseres zum Gruße bieten zu können als diese kleine Arbeit, und ich glaube gewiß sein zu dürfen, daß sie ihm im Hinblick auf die von STAERK verkündigte neue, lebhaft mutatis mutandis an die alte Fragmentenhypothese erinnernde, m. E. mehr phantastische als philologisch nüchterne Methode, die Urgeschichte zu behandeln, willkommen sein wird. Daß meine Arbeit in ihren Anfängen in dem grundlegenden Werke über die »Urgeschichte« von K. BUDDE wurzelt, wird leicht erkennbar sein, und dies bezeugen zu dürfen, ist mir eine besondere Freude.

*

Zunächst muß ich, ehe ich an eine Rekonstruktion des Erzählungszusammenhangs denken kann, die Sätze und Abschnitte feststellen, die nach meiner Ueberzeugung in der Urgeschichte zu J¹ zu zählen sind. Leider muß ich dabei meist auf eine ausreichende Beweisführung verzichten, selbst da, wo ich den überlieferten Text abändern zu müssen glaube. Soweit bei der nachfolgenden Rekonstruktionsarbeit eine Begründung solcher Korrekturen nicht nachträglich geboten werden kann, muß ich sie mir für später vorbehalten. Was die Gottesbenennung in c. 2. 3 betrifft, so sei hier zuvor noch bemerkt, daß ich in J¹ wie in J² יהוה allein für ursprünglich halte und in dem beigefügten אלהים einen redaktionellen Ausgleich mit c. 1 (also durch R^P) erblicken muß.

Zu 2 5bβ (ואדם וג׳) s. zu v. 15. — 2 6 stammt aus J¹; es ist unvereinbar mit v. 5bα. Man beachte in v. 6 den Gegensatz zwischen הארץ und האדמה. Letzteres bezeichnet offenbar den Ackerboden, jenes als weiterer Begriff die Erde überhaupt. — Der »Lebensbaum« gehört zu J¹ und ist daher in 2 9 (J²) zu tilgen; allerdings ist nicht ausgeschlossen, daß auch in J¹ ein Satz stand, der im Anschluß an v. 6 von dem Hervorsprossen der Vegetation auf der אדמה redete. M. E. ist aber v. 9 in J² um des in v. 16 ff. Erzählten willen nicht zu entbehren und daher ויצמח וג׳ nicht ohne weiteres als unvereinbar mit ויטע in v. 8 anzusehen. V. 10a erscheint mir deutlich v. 6 parallel zu sein, also eher zu J² als zu J¹ gerechnet werden zu müssen, freilich ist es fraglich, ob der »Strom« auch ursprünglich zu J² gehörte; er will zu v. 5bα nicht recht stimmen. Für J¹ kommt m. E. auch die geographische Skizze in v. 10b—14, so alt sie an sich sein mag, nicht in Betracht; ob für J², lasse ich dahingestellt. — 2 15 ist v. 8b parallel, und da v. 8b m. E. sicher zu J² gehört, so dürfen wir v. 15 für J¹ in Anspruch

nehmen. Für בנן עדן muß m. E. בְּאַדְמָה (vgl. v. 6^b) eingesetzt werden; das Femininsuffix an den Infinitiven verträgt sich mit נ nicht und es (mit PROCKSCH) auf עדן zu beziehen, ist logisch unmöglich. Ich bin überzeugt, daß die Vorstellung vom גן in עדן oder dem גן עדן (zu diesem Ausdruck vgl. 3 24) J^1 fremd ist, vgl. 6 1 in Verbindung mit 2 6. In J^1 ist der Mensch von Uranfang zur Bebauung des Ackers bestimmt, nicht aber in J^2 (vgl. 2 10 f.). Von hier aus wird es daher wahrscheinlich, daß auch der Satz in $2\,5^{b}\beta$ (ואדם וג׳) nicht zu J^2 gehört, sondern redaktioneller Zusatz ist. — Nach 2 15 begegnen wir J^1 erst wieder in 3 22. 24. In v. 22 ist der Gerundivsatz (לדעת וג׳) als redaktionelle Klammer zur Verbindung des Satzes mit J^2 auszuscheiden; die Lücke aber ist offen zu halten, sie kann ausgefüllt werden. Zwischen v. 22 und 24 fehlt nichts. In v. 24 ist der Text nach 𝔊 zu korrigieren und zu lesen: וַיְשַׁכֵּן אֹתוֹ, und vor את־הכר׳ ist וַיַּעֲרֹךְ einzufügen. Auch hier ist לגן עדן zu tilgen und מקדם allein festzuhalten (vgl. dazu 11 2). Die Nichtzusammengehörigkeit von v. 24 mit v. 23 läßt sich nicht so leichthin, wenn auch schön klingend, beseitigen, wie STAERK (S. 48) tun zu können meint, indem er sagt: »Daß das Vertreibungsmotiv 3 22 ff. in variierender Form erscheint, erklärt sich einfach (!) aus der starken Gefühlsbetontheit desselben: der Schmerz über den Verlust des Glücks jener seligen Urzeit suchte mit Notwendigkeit (!) nach vielfachem Ausdruck«. Die Doppelheit der Quellen liegt hier für den nüchternen Blick ebenso deutlich zutage wie bei $2\,8^b$ und v. 15. Bemerkenswert ist hier, daß das gleiche syntaktisch-stilistische Verhältnis, das hier zwischen v. 22 und v. 24 vorliegt, eine genaue Parallele in 11 6. 7 und v. 8 hat. — Das nächste Fragment aus J^1 ist in der Kainidengenealogie $4\,16^b$ ff. erhalten. V. 16^b ist redigiert. וישב paßt sachlich nicht zu v. 12—15, während allerdings נוד an das göttliche Urteil v. 12. 14 erinnern soll; וישב kann aber aus J^1 stammen (vgl. dazu 11 2), und der Satz könnte in der Form [הָאָדָם בָּאָרֶץ מִקֶּדֶם] וַיֵּשֶׁב (zu מקדם vgl. 3 24 11 2 und zu קדמת 2 14) in J^1 gestanden und sich an 3 24 unmittelbar angeschlossen haben. In J^1 dürfte auch ein Satz gestanden haben, der die Zeugung Kains berichtete, wohl in dieser Form: והאדם יָלַד את־קין; 4 1 gehört seiner ganzen Art nach zu J^2. Wahrscheinlich ist auch $4\,17^a$ von J^2 aus beeinflußt und lautete der Satz in J^1 einfach וקין ילד את־חנוך. Wahrscheinlich lautete auch v. $18\,a\alpha$ ursprünglich einfach: וחנוך יָלַד. V. 17^b, die Notiz über den Bau einer Stadt, kann ich nicht für ursprünglich halten. — Die Kainidengenealogie reißt am Ende mit v. 22 jäh ab. Das Lemek in den Mund gelegte Rachelied (vgl. dazu m e i n e Ausführungen in »Hebr. Poesie« [1914] S. 1f.) scheint mir dem ursprünglichen Text in J^1 fremd zu sein. Wir erfahren nichts über den Anlaß zu dem Rachegesang, auch sieht man nicht, warum die Schwester Tubals (daß קין mit 𝔊 bei diesem Namen zu tilgen ist, bedarf kaum noch einer Rechtfertigung) hier genannt wird. — Das nächste Fragment finden wir 6 1—4. V. 1. 2 ist tadellos überliefert; nur מן partit. in v. 2^b könnte vom vorausgehenden מ aus eingedrungen sein. V. 3 ist zunächst beiseite zu stellen und v. 4 sachlich zu v. 1. 2 zu ziehen. In v. 4 ist der Satz הנפלים . . . . . כן Randglosse, die die גברים zu נפלים machen will, ob im Sinne von J^1, ist mir sehr fraglich; אשר ist durch Eindringen der Glosse in den Text nötig geworden. Ursprünglich schloß sich der Satz וַיָּבֹאוּ וג׳ glatt an v. 2 an; hernach ist וּבָנִים יָלְדוּ לָהֶם (vgl. v. 1^b) zu lesen. An dies schließt sich dann die Bemerkung v. 4^b gut an. — In v. $3\,a\beta$ ist nur בָּשָׂר הוּא zu lesen (vgl. dazu Festschrift für K. BUDDE [Beiheft 34 zu ZATW, S. 155]); vielleicht erklärt sich בָּם am ersten Worte aus einer Nachwirkung der beiden vorausgehenden Worte). Ob v. 3^b, die zahlenmäßige Lebensbeschränkung, in J^1 ursprünglich ist? Ich glaube kaum. — Ob in 9 18 ff. auch Material aus J^1 steckt, lasse ich auf sich beruhen; für unsern nächsten

Zweck kommt nichts darauf an. Das gleiche gilt von der Frage, ob von den jahwist. Bestandteilen der Völkergenealogie in c. 10 etwas und was zu J¹ zu rechnen ist; der Gebrauch von ילד spricht allerdings dafür. Sicher aber dürfen wir die Nimrodepisode 10 8. 10—12 (v. 9 ist Glosse) zu J¹ ziehen; nur fraglich erscheint mir, ob auch die genealogische Ableitung Nimrods von Kuš aus J¹ stammt. Als letztes Fragment kommt 11 1—9 in Betracht. Ursprünglich war hier aber nur vom Bau eines Turmes die Rede, der Bau einer Stadt ist nachträglich eingearbeitet. In v. 4. 5 ist עיר ו bzw. את־העיר וְ zu tilgen und v. 8ᵇ. 9 als Zusatz beiseite zu stellen. In v. 5 ist der Text in Verderbnis geraten. Gott steigt jetzt hinab, aber nicht wieder hinauf, während er v. 7 erst hinabsteigen will. Man vermißt sodann die Angabe, daß die Menschen ihre Bauabsicht ausführten. Ich lese daher v. 5ᵃ: וַיִּבְנוּ [את־העיר ו]אֶת־הַמִּגְדָּל וַיַּרְא יהוה[את־העיר ו]את המג״ וג״. So wird die Erzählung glatt. In v. 5ᵇ erinnert בני האדם lebhaft an die בנות־האדם in 6 2. 4. Zu dem syntaktisch-stilistischen Verhältnis von v. 6. 7 zu v. 8 vgl. die Parallele in 3 22. 24. — V. 8ᵇ gehört nicht mehr zum ursprünglichen Bericht; dieser ist mit v. 8ᵃ sachlich und formell abgeschlossen.

*

Bei dem fragmentarischen Charakter dieser Ueberreste der J¹ eigentümlichen Urgeschichte wäre es nicht auffällig, wenn wir bei unserem Rekonstruktionsversuch Lücken im Zusammenhang feststellen müßten. Freilich würden solche Lücken nicht gegen die Richtigkeit des Ergebnisses unserer Arbeit verwendet werden können, wofern nur die ideelle Verbindungslinie noch deutlich erkennbar ist, die über diese Lücken hinweg von einem Fragment zum anderen hinüberführt. Nun glaube ich freilich, daß wir in der erfreulichen Lage sind, für einen nicht unbeträchtlichen Teil dieser Urgeschichte einen sachlich in sich geschlossenen, auch formal tadellosen, ganz oder fast ganz lückenlosen Erzählungszusammenhang wieder zu gewinnen, und daß es von ihm aus möglich wird, rückwärts wie vorwärts mit Hilfe weiterer Fragmente noch weiter vorzudringen, wenn freilich auch mehr oder weniger nur vermutungsweise.

Einen festen Ausgangspunkt für unseren Rekonstruktionsversuch bietet uns 3 22. 24. Die beiden Verse schließen sich inhaltlich eng zusammen und nichts ist zwischen ihnen verloren. Schon die hervorgehobene syntaktisch-stilistische Parallele in 11 6. 7 und v. 8 bestätigt dies Urteil. Die durch die Ausscheidung des Gerundivsatzes (לדעת וג״) als redaktioneller Klammer entstehende Lücke werden wir nachher ausfüllen. Nun ist wohl zu beachten: dreierlei setzt v. 22 voraus, von dem wir annehmen müssen, daß es im ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung vorher entsprechende sachliche Anknüpfung hatte. Zunächst wird vorausgesetzt, daß Jahwe eine Umgebung von Wesen hatte, mit der er sich in einem »Wir« zusammenfassen konnte. Diese Wesen waren gleicher

Art wie Jahwe selbst; es waren also Engelwesen, mit denen er sich zusammenfaßt. Sodann wird im Wohnbereich Jahwes und dieser Wesen das Vorhandensein des »Lebensbaums« vorausgesetzt (insofern ist also seine Erwähnung in 2 9 wohlbegründet und entspricht dem ursprünglichen quellenmäßigen Tatbestand). Vielleicht dürfen wir annehmen, daß im Vorausgehenden nicht nur das Vorhandensein dieses Baumes berichtet war, sondern daß auch wenigstens angedeutet war, daß seine Früchte nur für die Wesen göttlicher Art bestimmt waren, nicht aber für die Menschen, eben weil sie nicht zu ewigem Leben geschaffen waren. Schließlich setzt das Urteil Jahwes in v. 22a voraus, daß vorher von einem Vorgang berichtet war, durch den dem Menschen etwas zu eigen wurde, das er bisher nicht besaß, das ihn aber den göttlichen Wesen wesensverwandt machte, in seinem tiefsten Inneren eine Wandlung seines Wesens bewirkte, die befürchten ließ, es werde in ihm das Begehren erwachen, auch von den Früchten des Lebensbaumes zu genießen, um wie die göttlichen Wesen ewiges Leben zu gewinnen.

Es fragt sich nun, ob wir noch unter den Fragmenten das besitzen, das, vor 3 22 gestellt, dieser letzten sachlichen Voraussetzung entsprechen würde. Glücklicherweise können wir diese Frage bejahen. In 6 1. 2. 4 (v. 4 natürlich korr.) haben wir, was wir brauchen. Stellen wir die Sätze vor 3 22. 24, so erhalten wir einen Zusammenhang, der das Einschreiten Jahwes, wie es dort erzählt wird, nach allen Seiten hin verständlich macht, und es ergibt sich, daß zwischen 6 1. 2. 4 und 3 22. 24 nicht das mindeste verloren sein kann. Durch die eheliche Verbindung der »Gottessöhne« mit den Menschentöchtern ist in die aus ihr hervorgegangenen Menschenkinder göttliches Wesen, sind in sie göttliche Lebenskräfte übergegangen, die vordem dem Menschenwesen nicht eigen waren, die aber nun zu dem Urteil berechtigen, der Mensch sei »wie« eins der göttlichen Wesen geworden. Deutlich soll nicht völlige Wesensgleichheit mit Jahwe und seiner Umgebung von ihnen ausgesagt werden, denn sie sind und bleiben vermöge ihrer Leiblichlichkeit Menschen wie sie waren, wohl aber soll gesagt sein, daß in sie von ihren übermenschlichen Vätern Triebkräfte eingegangen seien, die in ihnen das Begehren erwecken könnten, wie ihre Väter auch von dem Lebensbaum zu essen und ewiges Leben zu gewinnen. Ja, es liegt die Befürchtung nahe, so, wie die Väter sich in irregeleiteter Begier über die ihnen durch ihr Wesen gesetzten Schranken hinweg gesetzt und den Genuß des Verkehrs mit den Menschentöchtern sich erzwungen hatten, würden auch die Menschen nun nicht davor

zurückscheuen, sich über die ihrem Wesen gesetzten Schranken hinwegzusetzen und nötigenfalls sich mit Gewalt anzueignen, was Jahwe ihnen nicht gewähren kann. Dieser Möglichkeit wird durch die Maßnahmen vorgebeugt, von denen v. 24 berichtet. Stellen wir so 6 1. 2. 4 vor 3 22. 24, so verliert auch das »Wir« in v. 22 alles Rätselhafte. In diesem »Wir« faßt sich Gott mit den Wesen zusammen, die seine Umgebung bilden, mit den »Gottessöhnen«, vielleicht dürfen wir im Sinne des Erzählers sagen, mit Ausnahme derer, die sich durch ihre Verirrung an ihrem göttlichen Wesen versündigt hatten. Der Sündenfall in J¹ ist ein Fall der Engelwesen, seine Wirkungen aber für die Menschenwelt sind verhängnisvoll. Indes, ehe wir auf diese hinblicken, empfiehlt es sich, auch 6 3 seine Stelle im Zusammenhang wiederzugeben. Der Satz gehört in die Lücke, die durch Ausscheidung des Gerundivsatzes in 3 22 entstanden ist. Dort fügt er sich (natürlich mit Weglassung der Einführungsformel, die nach dem Anfang von 3 22 überflüssig ist) sachlich und formell ganz vortrefflich in den Zusammenhang ein. Nach der Feststellung der Tatsache, daß der Mensch wie eins der göttlichen Wesen geworden, schließt sich der jussivisch aufzufassende Satz 6 3ª לא ידון וגו׳ (»nicht wird« im Sinne von »nicht soll« usw.) kraftvoll an, ja für mein Empfinden so kraftvoll, daß mir die zahlenmäßige Einschränkung der Lebensdauer in v. ᵇ geradezu störend matt vorkommt, und ich entbehrte sie gerne. Jedenfalls wirkte auch der weitere Satz ועתה וגו׳ nachdrücklicher, wenn er sofort auf jenes schneidende kurze Verdikt בשר הוא (»Fleisch ist er« und Fleisch bleibt er!) folgen würde. Für ידון (ob es tadellos überliefert ist, sei dahingestellt) bleibe ich bei der Deutung »walten« (דון = דין); natürlich paßt die von 𝔊𝔙 vertretene Deutung »bleiben« auch gut, nur ist fraglich, ob das nicht bloß freie Wiedergabe ist. Bedeutsam ist aber nun, was dieser Satz über das ursprüngliche und nunmehr veränderte Wesen des Menschen aussagt, zumal im Vergleich zu dem, was J² darüber sagt. Nach J² (2 7) hat Jahwe seinen »Lebensodem« selbst in den Menschen hineingehaucht, ihm also damit aus seinem eigenen Innern heraus zugleich die Kräfte eingepflanzt, die es ihm ermöglicht hätten, auch zum ewigen Leben zu gelangen. Hier aber in J¹ wird unzweifelhaft vorausgesetzt, daß der Mensch ursprünglich »Fleisch« und von Natur dem Tode verfallen war. Erst durch die Verirrung der Gottessöhne ist רוח Gottes (vgl. übrigens רוח חיים in P = נשמת חיים in J²) in das Menschenwesen eingegangen, und in ihr ist den Menschen gewissermaßen eine Anwartschaft auf ewiges Leben, wie es den

göttlichen Wesen von Natur eigen ist, zugefallen, und wenn sie von dem Baum des Lebens essen dürften, würden sie auch ewig leben. Aber dies widerspricht dem göttlichen Schöpferwillen. Der Mensch ist und soll Fleisch bleiben, und daher versagt er ihm den Genuß der Lebensfrucht. Wie bedeutsam diese Differenz zwischen J^1 und J^2 ist, brauche ich hier nicht weiter auszuführen. In ihrer ganzen Größe aber kommt sie uns erst dann zum Bewußtsein, wenn wir zugleich beachten, daß die schließlich im sündhaften Leben sich auswirkende innerste Verkehrung des Menschenwesens nicht eigentlich auf eine schuldhafte Selbstentscheidung des Menschen zurückgeht, sondern eine Auswirkung der Verirrung der Gottessöhne ist. Es lassen sich allerdings auch von dieser Vorstellung aus Verbindungslinien zu der in J^2 vertretenen Auffassung ziehen, aber das mag späterer Arbeit überlassen bleiben. — Nicht zum Ausdruck kommt nach v. 22^b, was nun Jahwe tun will, um dem, was zu befürchten ist, vorzubeugen und seinen in 6 3^a ausgesprochenen Willen unbedingt zu verwirklichen; vielmehr berichtet der Erzähler in v. 24 sofort als Tatsache, was Jahwe ins Werk setzte, um dem Menschen den Zugang zum Lebensbaum zu verschließen. Der gleichen stilistischen Eigentümlichkeit begegnen wir, wie oben schon bemerkt wurde, auch in 11 8 nach v. 6. 7. Nun ist aber auch der Ausdruck in v. 24^a zu beachten. גרש ist schärfer als שלח in v. 23; es bedeutet »vertreiben, verstoßen, verbannen«; es setzt zwar auch für die vorausgehende Zeit eine gewisse Gemeinschaft mit Gott voraus, aber nicht notwendig eine so enge, eine Hausgemeinschaft, wie wir sie in J^2 finden können, sondern eine solche wie die war, aus der sich David vertrieben sah, vgl. 1 Sam 26 19, oder auch wie die, aus der in J^2 sich Kain hinfort verstoßen sieht, vgl. Gen 4 14. Wohl führte ein Weg aus dem bisherigen Wohnbereich der Menschen zu dem Lebensbaum, aber dieser menschliche Wohnbereich war nicht identisch mit dem, in dem Jahwe mit den Gottessöhnen gegenwärtig zu denken ist; nur darf er an diesen angrenzend gedacht werden; er ist Gottesland in dem Sinne, in dem David (1 Sam 26 19) im Erbland Jahwes weiter leben zu dürfen verlangt. Nun wird die Menschheit aus diesem Gotteslande verbannt und gezwungen, »ostwärts« über die weite Erde hin ihre Lebenswanderung anzutreten. Gottes und seiner Umgebung Wohnstätte ist ihr für alle Zeit entrückt und vor unberufenem Zutritt durch das Heerlager der Kerube und die Flammen des zuckenden Schwertes geschützt. Die finstere Wetterwolke und der Blitz — an sie dürfen wir bei v. 24 denken — schützen umhüllend

und Vernichtung drohend die göttliche Wohnstätte mit ihren Lebensgütern vor jeglichem Versuch, sich ihrer mit Gewalt zu bemächtigen.

So haben wir in 6 1. 2. 4 + 3 22 aα + 6 3 a(b) + 3 22 b. 24 unzweifelhaft ein in sich formell und sachlich vollkommen klares und abgeschlossenes, überaus bedeutsames Stück der J¹ eigentümlichen Urgeschichte der Menschheit wieder gewonnen. Aber nicht nur das, wir finden darin auch, wie wir sehen werden, Anknüpfungspunkte, von denen aus wir instand gesetzt werden, sowohl rückwärts als vorwärts mit Hilfe der uns weiterhin zur Verfügung stehenden Fragmente noch weiter vorzudringen.

In 6 1 wird gesagt, als die »Gottessöhne« sich verirrten, hätten die Menschen angefangen zahlreich zu werden. Wir gehen kaum fehl, wenn wir dies dahin verstehen, ihre Vermehrung sei die natürliche Frucht aufeinander folgender Generationen gewesen, und daß ihnen von Anfang an auch Töchter geboren wurden, nicht erst da, als die Augen der »Gottessöhne« auf sie fielen, versteht sich natürlich von selbst. Diese Vermehrung geschah aber bisher על־פני האדמה d. h. aber auf jenem Boden, der sich an das Wohngebiet Gottes und der »Gottessöhne« anlehnte. Haben wir nun noch einen Abschnitt, der vor 6 1 angefügt werden und uns zurückleiten könnte bis zur ersten Menschengeneration überhaupt? Ja, wir besitzen ihn noch und zwar in der Kainidengenealogie 4 17–22 (ohne das Rachelied und im Anfang mit der vorgeschlagenen Aenderung und Erweiterung des Textes). Sie sieht in Kain die Verkörperung der zweiten Generation, führt also mit ihm unmittelbar zu dem ersten Menschen hin. Fügen wir nun vor 4 17, in seinem Eingang formell an 4 1 anknüpfend, den Satz ein: והאדם ילד את־קין, fahren dann, wie früher vorgeschlagen, fort: וקין ילד את־חנוך usw. (nur der Stadtbau muß ausgeschlossen werden) und schließen mit v. 22 den genealogischen Bericht (es sind von Adam bis Lemek 7 Generationen) an den rekonstruierten Abschnitt 6 1 ff. usw. an, so wird damit jedenfalls dem genug getan, was 6 1a voraussetzt. Nun ist dies besonders bemerkenswert. Im überlieferten Text weiß man nicht, wozu die Tochter Lemeks erwähnt wird. Jetzt unmittelbar vor 6 1. 2 erscheint sie uns plötzlich in bedeutsamer Beleuchtung. Ihr Name Naʿama bezeichnet sie als liebliche, freundliche, angenehme, und wie eng sich begrifflich dieser Name auch mit der Vorstellung von Liebesverlangen erweckender Leibesschönheit verbinden kann, lehrt Cant 7 7. Sie ist also ein Beispiel jener Menschentöchter, deren Schönheit in den Gottessöhnen das sündhafte sinnliche Begehren erweckte. Ich meine, schon dieses allein

könnte zeigen, daß der Anschluß der Kainidenreihe mit v. 22 an 6 1. 2 usw. kein allzukühnes Wagnis ist. — Nun ist Na'ama auch die Schwester Tubals, des ersten derer, die Erz und Eisen zu verarbeiten verstehen. Natürlich konnten die Metallgeräte, die Tubal schuf, zunächst Friedensgeräte sein, aber ebenso leicht war es auch, das Metall in Waffen, in Geräte der Gewalttätigkeit zu verwandeln. Und bedenken wir nun, daß aus der Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern eine Generation hervorging, vor deren möglicher Gewalttätigkeit sogar Gott Abwehrmaßnahmen zu treffen für nötig hielt, so gewinnt die Vorstellung, daß durch und seit Tubal die Kunst, scharfe Waffen aus Erz und Eisen zu schaffen, eine besondere Bedeutung hat im Zusammenhang mit 6 1. 2. 4, mit den גברים, die seit Tubals Zeit heranwuchsen. Damit waren ihnen Werkzeuge gegeben, mit denen sie leicht geneigt sein konnten, ihren gewalttätigen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen, so daß selbst Jahwe ihnen einen Heereswall und die blitzende Schärfe des Schwertes zur eventuellen Abwehr entgegenzustellen beschloß.

Bleibt nun so für das Rachelied 4 23. 24 (daß v. 24 nicht ursprünglich zum Liede gehörte, dazu vgl. mein Buch: Hebr. Poesie S. 1 ff.) auch kein Raum zwischen der Kainidenreihe und 6 1ff. usw., so paßt die in ihm zum Ausdruck kommende gewalttätige Gesinnungsart doch sehr gut zu dem Geist, von dem J^1 die seit dem Fall der Gottessöhne heranwachsenden Generationen beseelt denkt. Indes, trotzdem glaube ich nicht, daß es im ursprünglichen Zusammenhang von J^1 schon eine Stelle gefunden; es dürfte späterer Einarbeitung seine gegenwärtige Beziehung auf Lemek verdanken.

Wir können nun noch einen Schritt weiter rückwärts vorgehen. Wir dürfen m. E. die Kainidengenealogie mit der Vervollständigung an ihrer Spitze, die wir oben herstellten, unmittelbar an 2 15 anschließen und, wenn wir dort בגן ערן beseitigen und בָּאֲדָמָה dafür einsetzen, so findet dies die deutlichste Bestätigung in 6 1, wonach die Menschen bisher על־פני האדמה lebten und sich mehrten, d. h. immerfort da, wohin sie Gott am Anfang gesetzt hatte mit der Aufgabe, den Boden zu bebauen. Offenbar sollen wir auch annehmen, daß sie dort bis zur Verirrung der Gottessöhne von Generation zu Generation im Frieden mit Gott und untereinander ein glückliches Leben führten. Allerdings scheint wenigstens e i n Name dieser Vorstellung zu widersprechen. מְחוּיָאֵל heißt: »der von Gott vertilgte«; das aber scheint auf eine Verschuldung hinzudeuten, die ein strafendes Einschreiten Gottes herbeiführte. Indes, ich muß, ohne hier weiter auf Einzelnes eingehen zu können, Budde (vgl. s. »Urgeschichte« S. 126 ff.) zustimmen, wenn er auf Grund sorgfältigster Untersuchung zu dem Ergebnis gelangt, daß in keinem der Namen von Kain bis

Lemek und seinen Söhnen ursprünglich etwas Ungünstiges über ihre Träger ausgesagt sein könne, daß also auch die überlieferte Aussprache מְחוּיָאֵל eine willkürliche und im gegenwärtigen Zusammenhang von c. 3. 4, aber auch im Hinblick auf die Namen in c. 5 (P, die auch die in J² gewesen sein dürften) wohl begreifliche, aber nicht ursprüngliche ist. Man kann ebenso leicht מְחַוִּיאֵל bzw. מַחְיִיאֵל d. i. »Gott gibt Leben« oder »erhält am Leben« aussprechen, und dann fällt alles fort, was durch die überlieferte Aussprache den friedlichen Charakter der Zeit dieser sieben ersten Generationen stören könnte.

Ist unsere Rekonstruktion begründet, und ich bin überzeugt, daß sie es ist, so haben wir in 2 15 4 (+) 17—22 6 1 2. 4 3 22ᵃᵅ + 6 3ᵃ[ᵇ] + 3 22ᵇ. 24 ein bedeutsames Kapitel dieser inhaltlich so eigenartigen, gewiß überaus stark mythologisch gearteten Urgeschichte in J¹ wiedergewonnen, und ich meine, auch ohne daß wir jetzt besonders auf J² eingehen, bedürfe es nach dem bisher Erreichten schon keines Beweises mehr dafür, daß J¹ neben J² wirklich einen in sich geschlossenen Erzählungszusammenhang, und zwar einen solchen von religionsgeschichtlich größtem Interesse dargeboten hat.

Nun möchten wir gerne noch einen Schritt weiter rückwärts schreiten über 2 15 hinaus; aber nur vermutungsweise können wir noch etwas weiter kommen.

Wir dürfen zunächst sicher annehmen, daß auch von der Schöpfung des Menschen, seinem ursprünglichen Wesen und seiner Bestimmung berichtet wurde. Wir erfahren davon jetzt nichts mehr. Mit Sicherheit konnten wir bisher aus dem uns erhaltenen Material nur erschließen, einerseits, daß der Mensch als fleischlich-irdisches Wesen von Natur sterblich war und in sich nichts besaß, das in ihm das Verlangen nach ewigem Leben erwecken konnte, andrerseits, daß er von Uranfang an dazu bestimmt war, den Erdboden zu bebauen. Voraussetzen dürfen wir selbstverständlich, daß auch in J¹ Gott dem Menschen nicht nur den Lebensodem mitgegeben, der in seinem leiblichen Wesen sich als Lebenskraft auswirkte, sondern auch die natürliche Geisteskraft, die ihn befähigte, als Mensch innerhalb der irdischen Kreatur zu leben und die ihm auferlegte Lebensaufgabe zu erfüllen, m. a. W., die ihn kulturfähig, fähig auch zu kulturellem Fortschritt machte. Für dies liefert ja ein deutliches Zeugnis, was von den Söhnen Lemeks berichtet wird. Die Möglichkeit liegt jedenfalls vor, daß in J¹ von der Schöpfung des leiblich-geistigen Wesens des Menschen in ähnlicher Weise die Rede gewesen

wie in J^2 (2 7); ganz so aber sicher nicht, wie es J^2 selbst aufgefaßt hat. Die Begriffe נשמת חיים oder רוח ח' und נפש חיה könnten auch gebraucht sein, denn sie werden ja auch auf die Tiere bezogen, brauchen also an sich nicht mehr auszusagen, als wir in J^1 von der Natur des leiblich-geistigen Wesens des Menschen voraussetzen können. Jedenfalls aber lehrt 6 3 im Zusammenhang mit v. 1. 2. 4, daß dem, dort kurzweg »Fleisch« genannten, menschlichen Wesen göttliche רוח in dem Sinne, in dem J^2 Jahwe dem aus Erdstaub geformten menschlichen Leibe aus seinem eigenen Wesen heraus Lebensodem d. h. göttliche Lebenskräfte einhauchen läßt, erst durch die Verirrung der Gottessöhne wider den Schöpferwillen Gottes zugeführt und eingepflanzt wurde. Je deutlicher hier ein tiefgreifender Unterschied zwischen J^1 und J^2 uns fühlbar wird, um so mehr müssen wir bedauern, daß uns gerade für dieses Stück der Urgeschichte kein Fragment erhalten ist.

Sicher ist m. E. auch die Tatsache, daß in J^1 der Mensch zwar in unmittelbarer Nähe des irdischen Wohnbereichs der Gottheit angesiedelt zu denken ist, nicht aber in diesem selbst. In ihm sind nur die göttlichen Wesen, also mit Jahwe die »Gottessöhne«. Dort ist auch der Lebensbaum, dessen Früchte allein den göttlichen Wesen zum Genuß bestimmt sind, nach deren Genuß zu begehren dem Menschen uranfänglich jeder innerer Antrieb fehlte, obwohl, wie wir annehmen müssen, der Weg zu ihnen an sich auch ihm nicht verschlossen war. Sollte nun die Vermutung zu kühn sein, daß J^1 vor 2 15 auch Näheres über die Wohnstätte Jahwes und seiner persönlichen Umgebung geboten hat? Daß diese irgendwo im Norden zu suchen sein dürfte, läßt sich mit einiger Sicherheit daraus erschließen, daß die ostwärts gehende Vertreibung der Menschen und ihre Weiterwanderung sie schließlich ins Land Šin'ar bringt. Sonst findet sich keine Spur, die es uns ermöglichte, auch nur vermutungsweise zu sagen, wie sich J^1 die Wohnstätte Gottes und seiner Umgebung gedacht hat. Ob wir an jenen Gottesberg im Norden denken dürfen, von dem wir in Jes 14 13, Ez 28 14. 16 (vgl. Ps 48 2 f.) lesen? Die Vorstellung vom Gottesberg ist ja im AT auch sonst geläufig (ich erinnere an den »Gottesberg« Horeb Ex 3 1 u. ö.). Wir müssen dies auf sich beruhen lassen, so wahrscheinlich es ist, daß die Sache so ist, daß nach J^1 der heilige Wohnbereich der göttlichen Wesen samt dem Lebensbaum auf einer Bergeshöhe lag und die אדמה, auf der die Menschen angesiedelt waren, am Fuße dieser Höhe sich anlehnte. Und wenn 2 6 gesagt wird, der Quell, oder wie wir אד sonst auffassen

müssen, sei aus der Erde aufgestiegen und habe die אדמה getränkt, so daß sie dadurch bebauungs- und ertragsfähig gemacht wurde, so scheint mir die Annahme sehr nahe zu liegen, der Quell sei aus dem Gottesberge hervorgebrochen und habe von dort aus seine Wasser über die אדמה verbreitet. An die Vorstellung von dem Wasser (Quell oder Strom), das vom Heiligtum oder dem Wohnbereich Gottes ausgeht und überall, wohin es kommt, Leben schaffend wirkt, zu denken, liegt sehr nahe. Ich erinnere an Ez 47 und dazu an Joel 4 18b; Sach 14 8, auch 13 1 und Ap. Joh 22 1 ff. Indes, es ist vergeblich, darüber weiter zu sinnen; es fehlt uns das Material zu sicherem Urteil. J¹ hat hier J² bzw. dem weichen müssen, was R in 2 8 ff. bietet.

Nunmehr wollen wir der Frage näher treten, ob wir von 3 24, dem Abschluß des bisher rekonstruierten Teils der Urgeschichte in J¹, aus auch vorwärts noch weiter kommen können. Die noch verfügbaren Fragmente erlauben uns m. E. noch etwas vorzudringen, auch wenn es nicht mehr möglich ist, mit Sicherheit einen so geschlossenen Zusammenhang wieder zu gewinnen, wie es bisher gelang. Wichtig für den Versuch einer weiteren Rekonstruktion ist die Tatsache, daß wir nach 3 24 Beweise erwarten dürfen für die Auswirkung des neuen, gottwidrigen Geistes, der durch die Verirrung der Gottessöhne in das Menschenwesen eingedrungen war. Durch die Vertreibung war dem im Menschenwesen auflebenden Gewalttriebe gewissermaßen die Richtung seiner Auswirkung aufgezwungen. »Ostwärts« auf die weite Erdoberfläche hin ging nun der Menschheit Weg. Freilich war sie nicht verurteilt, »unstet und flüchtig« auf der Erde umherzuirren. Nichts hinderte sie, sich niederzulassen, wo es ihr behagte, und weiter zu wandern, wenn sie einen für ihre wachsende Zahl geeigneteren Wohnsitz suchen mußte und wollte. Heben wir nun die aus J² stammende und chronologisch an zu früher Stelle eingefügte Geschichte Kains und Hebels (4 1—16a) heraus, so schließt sich 4 16b in der von uns oben vermuteten Gestalt (וַיֵּשֶׁב וגו׳) glatt an 3 24 an. Vergleichen wir 11 2, so hat der Gedanke, die Menschen hätten sich nach ihrer Vertreibung von der אדמה in der Nähe ihres ursprünglichen Wohngebietes, also auch noch der Gotteswohnstätte, ostwärts auf der ארץ angesiedelt, nichts Auffälliges. Ich glaube, wir irren nicht, wenn wir so 4 16b für J¹ in Anspruch nehmen. An 4 16b schließt sich nun der Bericht über den Turmbau und seine Folgen ohne alle Schwierigkeiten an. Allerdings ändert man am besten in 11 1 הארץ in האדם. Die Feststellung der sprachlichen Einheit aller bis dahin vorhandenen Menschen fügt sich sachlich und formell

sehr gut an den bisherigen Bericht an, ja, ist insofern nicht ohne besondere Bedeutung, als sie bezeugt, daß die Menschheit auch nach der Verirrung der Gottessöhne in sich geschlossen geblieben, und bereitet den folgenden Bericht sachlich vor. Die Tatsache aber, daß die Menschheit noch eine in sich fest zusammenhaltende Einheit ist, bezeugt zugleich, daß wir uns mit 11 1 bzw. 2 ff. zeitlich noch in relativer Nähe von 3 24 befinden. Allerdings wird vorausgesetzt, daß die Zahl der Menschen sich inzwischen so vermehrt hat, daß die Furcht wach werden konnte, sie möchten bei der Weitervermehrung und der damit notwendig werdenden Verbreitung über weitere Räume der Erde ihren Zusammenhalt und ihre Kraft einbüßen. Das Aufbegehren wider diese natürliche Entwicklung und die Erbauung des Turmes mit der ausgesprochenen Absicht, dadurch der Zersplitterung der gemeinsamen Kraft vorzubeugen, war in J^1 ein deutlicher Beweis für die verhängnisvolle Fortentwicklung des durch die Verirrung der Gottessöhne in das Menschenwesen eingedrungenen Geistes. Der Auswirkung dieses Geistes setzt Gott nun ein starkes Hindernis entgegen. Die Menschheit einem Vernichtungsgericht, wie es in J^2 und P über sie verhängt wird, preiszugeben, daran denkt nach J^1 Gott nicht. Er bricht die Gefahr, die in ihrem Streben verborgen liegt, dadurch, daß er ihre Einheit sprengt und durch Zerstörung ihrer Spracheinheit ihnen die Möglichkeit nimmt, zu einheitlichem Planen und Handeln sich zusammen zu finden. Zugleich werden sie so gezwungen, sich על־פני כל־הארץ zu verbreiten. Mit v. 8^a ist der Schluß des Berichts erreicht.

Hier würde sich nun gewiß sachlich gut ein Völkerverzeichnis nach Art der Völkertafel in c. 10 anschließen. Auch könnte in den zur jahwistischen Schicht gerechneten Teilen von c. 10 der Gebrauch von ילד (vgl. 4 17 ff.) auf J^1 hindeuten. Indes, ich lasse die Frage, ob J^1 ein solches Verzeichnis besaß, jetzt auf sich beruhen. Von größerem Interesse ist für uns die Nimrodepisode 10 8. 10—12 (v. 9 ist Randglosse). Die Zugehörigkeit dieser Episode zu J^1 kann nicht zweifelhaft sein. Von Nimrod wird gesagt, er habe begonnen (zu החל vgl. 6 1), ein גבור auf der Erde zu sein, d. h. er war einer jener נפלים, die nach $6\,4^b$ aus der Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorgingen. Er erwies sich als Gewaltherr (so übersetzt man wohl besser גבור) dadurch, daß er eine Königsherrschaft aufrichtete, also Menschen zu seinen Untertanen, zu seinen Knechten machte, sie bedrückte und zum Dienst seiner Herrschaft und ihrer Ausbreitung zwang. Daß diese Episode zeitlich

hinter 11 2 ff. zu setzen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß 10 10 Babel schon als vorhanden vorausgesetzt wird, während in c. 11, wenigstens im Zusatz (aber s. nachher), die Stadt erst begründet wird, sondern auch daraus, daß der Gedanke einer Ausdehnung der Königsherrschaft über weitere Gebiete die Zerstreuung der Menschen, von der c. 11 berichtet, doch wohl voraussetzt. Allerdings dürfen wir schwerlich diese Episode im ursprünglichen Zusammenhang von J¹ als Fortsetzung unmittelbar mit 11 1–8ª in Verbindung setzen. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß hier für uns Erzählungsstücke verloren sind. Nahe liegt die Vermutung, daß hier einst in J¹ vom Beginn des Städtebaus berichtet wurde, und daß die erste Stadt wirklich Babel war. Dafür läßt sich der Umstand geltend machen, daß in c. 11 4. 5. 8ᵇ. 9 so von dem Bau der Stadt geredet wird, daß man wohl den Eindruck haben kann, es sei der erste Schritt, den in dieser Hinsicht die Menschheit tat, und da in 10 10 Babel als vorhanden vorausgesetzt wird und von dort die Königsherrschaft Nimrods ihren Anfang genommen haben soll, so liegt der Schluß nahe, daß in J¹ tatsächlich Babel die erste Stadt war, die erbaut wurde. Wir dürfen dazu wohl beachten, daß zu diesem gewaltigen Fortschritt in der kulturellen Entwicklung der Menschheit die notwendige Voraussetzung in der Erfindung des auf jenem Boden so wichtigen Baumaterials, Ziegel und Asphalt, gegeben war. Jedenfalls ist es nach allem, was wir bisher über die Menschheitsentwicklung in J¹ erfuhren, begreiflicher, wenn erst hier vom Beginn des Städtebaus berichtet wurde, als wenn, wie 4 17ᵇ uns glauben machen will, schon in der zweiten Generation der Menschheit die erste Stadt gebaut sein soll.

Nun zuletzt noch eine Bemerkung. Sehr beachtenswert ist die Tatsache, daß in dieser Urgeschichte sich ein besonders starkes Interesse an Babel und dem Lande Šinʿar geltend macht. Die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, die wir kennen, in der Mannigfaltigkeit der Völker, zerstreut über die ganze Erdoberfläche, hat nach J¹ dort ihren Ausgangspunkt, und Babel wird als Ursprungsstätte der politischen Organisation der Menschenwelt und ihrer besonderen Verkörperung in einer Königsherrschaft bezeichnet. Im ursächlichen Zusammenhang hiermit scheint auch der Städtebau gedacht zu sein. Ob dies nicht für weitere Untersuchungen zu der Quellenschrift J¹ von besonderem Wert sein kann, lasse ich jetzt dahingestellt. Nur erinnere ich noch an die jüngere Vorstellung über

den Ausgangspunkt der Wanderung des Abrahamgeschlechts. Nach ihr soll sie von Ur d. h. vom südbabylonischen Gebiete ausgegangen sein, während nach älterer und wahrscheinlich geschichtlich zuverlässigerer Vorstellung sie aus dem aramäischen Gebiet am oberen Euphrat erfolgte. Ob hier nicht Beziehungen zu der in J¹ vorliegenden Vorstellung erkennbar werden? Nahe liegt auch ein Hinweis auf Gen 14, wo wir wenigstens durch die Datierung nach der Regierungszeit des Königs von Šin'ar, 'Amraphel (Ḥammurabi?), nach Babylonien hingewiesen werden und ein eindrucksvolles Beispiel der Auswirkung jenes Geistes gewalttätiger Herrsch-, Eroberungs- und Raubsucht kennen lernen, der in der geschichtlichen Menschheit so viel Unheil angerichtet hat. Sollte auch dies Stück vielleicht in ursprünglicherer Gestalt mit J¹ in Verbindung gebracht werden dürfen?

Indes, ich breche ab. Ich denke, der Nachweis, daß die Urgeschichte in J¹ wirklich einen in sich geschlossenen Erzählungszusammenhang gebildet hat, ist so sicher erbracht, wie wir es nur erwarten können. Damit ist für weitere Arbeit ein fester Boden gewonnen, und mir drängt sich eine Fülle von sehr ernsten, für die tiefere Erkenntnis der in der alttestamentlichen geistes- bzw. religionsgeschichtlichen Entwicklung wirksamen Triebkräfte bedeutsamen und in enger Verbindung damit auch literargeschichtlichen Fragen auf, deren Beantwortung ich mir noch als Zukunftsaufgabe vorbehalten zu dürfen hoffe. Im übrigen ist damit auch für rückwärts vordringende Arbeit ein fester Boden gewonnen. Man mag nun fragen, woher die in J¹ uns vorliegenden Vorstellungsgebilde stammen, und meinetwegen mag man darin auch nach Ueberresten »zersungener« und »verklungener« Sagen suchen. Ich habe dagegen nichts einzuwenden, hoffe jedoch, daß die kleine Arbeit, die ich hier vorgelegt, gegenüber der von Staerk gepriesenen neuen Methode nicht ohne hemmende Wirkung bleiben wird.

אוֹב.

Von

Hans Schmidt.

Die Aufforderung, mich an der Ehrengabe zum 70. Geburtstag Karl Martis zu beteiligen, erreichte mich, als ich gerade aus einer Sitzung meines Alttestamentlichen Seminars kam, in der wir im Rahmen einer Behandlung der Spuren primitiver Religion im Alten Testament von »den Geistern« gesprochen hatten.

Natürlich war dabei auch von den אוֹבוֹת die Rede; denn daß es sich bei diesem Wort um »Totengeister« handelt, ist trotz der Bedenken, die Jirku[1] gegen diese Auffassung erhoben hat, noch immer die nahezu allgemeine Anschauung[2]. Ich glaube wie Jirku, daß diese Ansicht irrig ist. Vielleicht ist es möglich, eine richtigere zu gewinnen.

Unsere Untersuchung muß natürlich einsetzen bei der Totenbeschwörerin von Endor; denn, wenn irgendwo, so wird hier anschaulich, was unter einem אוֹב zu verstehen ist.

1. »Saul hatte aus dem Lande entfernt הָאֹבוֹת וְהַיִּדְּעֹנִים.«

Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, in אוֹב den Geist eines Toten zu sehen. Wie soll man sich vorstellen, daß man derartige Geister »aus dem Lande entfernen« kann? Diese Vorstellung wird besonders schwierig, wenn man v. 9 vergleicht. Hier wird das, »was Saul getan hat«, mit dem Wort הִכְרִית bezeichnet. Kann man Geister »umhauen«, »zerschlagen«? Das Wort steht ursprünglich im Gebrauch besonders von hölzernen Gegenständen. Uebertragen heißt es dann »ausrotten« und wird auch von Personen gebraucht, aber von Geistern — das ist doch wohl unmöglich. Der Ausweg aber, hier unter אוֹב nicht den Totengeist, sondern »durch Abkürzung« (Budde) den »Totenbeschwörer« zu verstehen, hat doch seine Schwierigkeit. Für die Totenbeschwörerin wird unmittelbar daneben ja der Ausdruck אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב »ein Weib, das über einen

1) Anton Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912, S. 6 ff.

2) Vgl. z. B. Gesenius-Buhl[17] s. v. אוֹב »der Geist eines Verstorbenen, den der Totenbeschwörer heraufbeschwört«.

אוֹב verfügt«, das einen solchen »im Besitz hat«, gebraucht. Der Erzähler, der dies geschrieben hat, unterscheidet den אוֹב von dem בַּעַל־אוֹב als das Eigentum vom Besitzer. Er kann unmöglich zwei Zeilen davor (v. 3) oder zwei Zeilen dahinter (v. 9) mit אוֹב den Totenbeschwörer meinen.

2. Saul begibt sich zu der אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב, weil er »weder durch Träume, noch durch Urim, noch durch Propheten« ein Orakel, das er haben will, hat erlangen können. Er sagt zu der Frau, zu der ihn seine Diener führen: קָסְמִי־נָא לִי בְאוֹב. Daraus wird klar, daß es sich bei einem אוֹב um etwas handelt, dessen man zu einer bestimmten, von den vorher genannten verschiedenen Art von Orakel bedarf. Aber wiederum zeigt sich hier nun deutlich, daß dieses »etwas« n i c h t der Geist eines Toten ist.

In diesem Falle würde die Frau doch sicher d e n Totengeist, dessen Besitzerin sie ist, reden lassen. Das eben zeichnet sie doch aus vor andern Menschen, daß sie Macht hat, über einen bestimmten אוֹב (nämlich eben über den, der ihr gehört) zu verfügen. Nun verlangt aber Saul von ihr: »Laß mir (aus dem Grabe oder aus der Scheol) heraufsteigen, den ich dir nennen werde.« Er ist also überzeugt, daß sie mittels ihres אוֹב imstande ist, Totengeister, und zwar jeden beliebigen heraufzurufen. Dementsprechend fragt die Frau auch (v. 11): אֶת־מִי אַעֲלֶה־לָּךְ?

3. Zum Ueberfluß wird in v. 13 der »Totengeist«, der nun wirklich erscheint, ausdrücklich mit einem andern Worte als אוֹב, nämlich mit אֱלֹהִים bezeichnet.

Hiernach erscheint es mir als das einzig mögliche Verständnis unserer Stelle, daß אוֹב irgendein G e g e n s t a n d ist, dessen sich ein Beschwörer bedient, wenn er zum Zweck der Erlangung eines Orakels einen Gestorbenen aus der Grabesruhe (v. 15) heraufzwingen will.

4. Zwischen v. 11: »Da sprach das Weib: Wen soll ich dir heraufholen? Er aber antwortete: Hol mir Samuel herauf!« und v. 12: »Da erblickte das Weib den Samuel, und sie schrie laut auf« ist die Handhabung des אוֹב, die besondere Manipulation, der die Toten folgen müssen, zu ergänzen. Sie wird nicht beschrieben — entweder, weil man von solchen grauenhaften Dingen nicht ausdrücklich und ausführlich erzählt, oder weil dem, der weiß, was ein אוֹב ist, ohne weiteres deutlich ist, was damit geschieht.

Die Folge der Handlung ist e r s t e n s , daß der verlangte Tote erscheint, z w e i t e n s , daß die Beschwörerin selbst hell-

sehend wird. Denn wenn es v. 12b heißt: »Da sprach das Weib zu Saul: Warum hast du mich betrogen, du bist ja Saul«, so ist gewiß nicht die Meinung, daß ihr diese Erkenntnis etwa infolge einer besondern Bewegung, die Saul beim Erscheinen Samuels gemacht hat, oder weil sie sich in diesem Augenblick höchster Spannung die Muße genommen hätte, sich den verkleideten König genau zu besehen, aufgegangen ist, sondern der Beschwörungsapparat, dessen sie sich bedient, die eigentümliche Verrichtung, die sie vornimmt, bringt sie selbst in Ekstase. Darum erkennt sie jetzt den Saul. Darum sieht sie auch — und sie ganz allein — den erscheinenden Geist. Daß sie ihn nicht sofort als den Samuel bezeichnet, sondern als »einen alten Mann in einem Mantel«, liegt gewiß daran, daß sie Samuel bei Lebzeiten nicht gekannt hat. Dem Erzähler dient diese andeutende Beschreibung des Geistes dazu, das Gefühl des Geheimnisvollen und Schaurigen der nächtlichen Szene zu verstärken.

5. Wir gewinnen also den Eindruck, daß die אבות Zaubergeräte sind, deren man sich zum Zweck der Totenbeschwörung, und um auf diese Weise eine sonst nicht zu erlangende Auskunft zu erhalten, bedient. Gilt das aber von den אבות, so muß es auch — das ist gleich hinzuzufügen — von den יִדְּעֹנִים gelten; denn dieser Ausdruck kommt nur in Verbindung mit אבות vor, und zwar so regelmäßig, daß z. B. JIRKU die Vermutung ausgesprochen hat, es handle sich bei diesem Wortpaar um e i n e n Begriff, wie etwa bei תָּאוּרִים וְתֻמִּים, wo ja dann gelegentlich auch (so wie אוֹב I Sam 28 7. 8; I Chron 10 13; Jes 29 4 für sich allein steht) das erste der beiden Worte genügt, um das ganze Gerät anzudeuten. Indessen gegen diese Auffassung der beiden Begriffe als eines Doppelwortes scheint mir zu sprechen, daß einmal (Lev 20 27) steht אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי. Es ist wohl wahrscheinlicher, was SCHWALLY[1] annimmt, daß nämlich »אוֹב der eigentliche Terminus, יִדְּעֹנִי nur *epitheton*« ist. Jedenfalls ist die Verbindung so eng und so regelmäßig, daß offenbar die beiden Worte dasselbe besagen, die Vorstellung des gleichen Gegenstandes in dem Wissenden hervorrufen. Aber, ehe wir uns auf die W o r t e näher einlassen, müssen wir die S a c h e, auf die wir geraten sind, daraufhin ansehen, ob sie sich für die übrigen Stellen, an denen der Begriff begegnet, als passend erweist.

6. Lev 19 31: »Wendet euch nicht אֶל־הָאֹבֹת וְאֶל־הַיִּדְּעֹנִים und stellt keine Fragen, daß ihr mich nicht damit verunreinigt; ich bin Jahwe euer Gott.«

1) Das Leben nach dem Tode S. 69.

Lev 20 6: »die Seele, die sich אֶל־הָאֹבֹת וְאֶל־הַיִּדְּעֹנִים wendet, damit Abgötterei zu treiben.«

In diesen beiden Stellen handelt es sich um eine als Götzendienst empfundene Art, ein Orakel zu suchen. Die הָאֹבֹת וְהַיִּדְּעֹנִים werden dabei Jahwe gegenübergestellt, sie erscheinen also wie lebendige Wesen, aber das schließt nicht aus, daß es sich um ein »mit *mana* geladenes« Gerät handelt. Man vergleiche: Hosea 4 12: »Mein Volk fragt sein Stück Holz, und sein Stab gibt ihm Orakel« oder Ez 21 26.

7. Lev. 20 27: »Wenn sich bei einem Manne oder einem Weibe ein אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי befindet, dann sollen sie unweigerlich sterben; man soll sie steinigen!«

Gewiß ist hier die Uebersetzung möglich, daß sich der אוֹב »in« dem Zauberer befindet[1], aber diese Auffassung ist nicht notwendig. Und durch 1 Sam 28 3 ff., wo sich der Totengeist ganz deutlich in räumlichem Abstand von der ihn Beschwörenden befindet, wird jedenfalls die Vorstellung von dem Eingehen eines Totengeistes in den Menschen ebenso widerraten, wie durch das בַּעֲלַת־אוֹב die Auffassung von einem »Bei sich haben«, »Zur Verfügung haben« empfohlen wird.

8. Deut 18 10 und 11. »In deiner Mitte soll nicht gefunden werden, wer seinen Sohn und seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, wer Wahrsagerei treibt, wer sich auf Augenzauber[2], auf Zeichendeutung, auf geheime Kunst versteht, wer Zauberschlingen macht, wer befragt אוֹב וְיִדְּעֹנִי, und wer die Toten beschwört.«

Die Umgebung, in der uns unser Begriff hier begegnet, spricht durchaus für die vorgeschlagene Auffassung. Wie z. B. den מְנַחֵשׁ aus dem Becher Orakel gibt, wie der חֹבֵר חָבֶר seine Zaubernetze knüpft, so mag es sich auch bei dem שֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי um die Handhabung eines Gerätes handeln. Daß gleichsam erklärend daneben steht: דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים, versteht sich aus 1 Sam 28 3 ff. ohne weiteres. Es darf aber keinesfalls veranlassen הַמֵּתִים mit אוֹב וְיִדְּעֹנִי gleichzusetzen.

9. 2 Reg 21 6 (2 Chron 33 6): »Er ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen, trieb Augenzauber[2] und Zeichendeuterei und machte einen אוֹב וְיִדְּעֹנִי«.

---

1) Vgl. z. B. SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode usw. Gießen 1892, S. 69.

2) Die sämtlichen hier aufgezählten Verrichtungen sind uns unbekannt. Bei עוֹנֵן an עַיִן zu denken, fühlt man sich versucht durch die große Bedeutung, die heute dem Blick im Orient beigemessen wird.

Das Verbum עָשָׂה ist in noch augenfälligerem Maße als die Verben הִסִּיר und הִכְרִית in 1 Sam 28 ungeeignet, eine Tätigkeit auszudrücken, die mit einem Totengeiste geschieht. Man übersetzt wohl: »er bediente sich«, »er gebrauchte«, aber das heißt עָשָׂה nicht. Und auch die Uebersetzung »er bestellte«, für die man an 1 Reg 12 31 erinnern könnte, ist hier nicht am Platze. Gerade 1 Reg 12 31 zeigt, daß עָשָׂה im Sinne von »bestellen zu etwas« gebraucht wird, wo jemand zu etwas gemacht wird, was er vorher noch nicht war. Sowohl für den Totengeist als auch für den Totenbeschwörer paßt das Wort in diesem Sinne nur schlecht; denn das eine wie das andere ist, um da zu sein, nicht von einer königlichen Bestallung abhängig. Nein, das Verbum heißt »er verfertigte«, beziehungsweise »er ließ verfertigen«. Dann aber bedingt es als Objekt einen Gegenstand, der mit menschlicher Kunst aus irgendwelchem Stoff hergestellt wird.

10. Dem entspricht durchaus:

2 Reg 23 24: »Auch אֶת־הָאֹבוֹת וְאֶת־הַיִּדְּעֹנִים und die Teraphim und die Götzen und alle Scheusale, die im Lande Juda und in Jerusalem zu sehen waren, ließ Josia verbrennen.«

Das Verbum בְּעַר braucht man ja vielleicht nicht in seinem eigentlichsten Sinne zu fassen, man mag es verstehen wie הִכְרִית, aber daß es sich hier um lauter Gegenstände, die man sehen kann, und nicht um Geister handelt, das scheint mir doch unbestreitbar.

11. Damit kommen wir zu der besonders wichtigen Stelle Jes 8 19. »Wenn sie zu euch sagen: Wendet euch fragend (דָּרַשׁ wie oben פָּנָה) אֶל־הָאֹבוֹת וְאֶל־הַיִּדְּעֹנִים הַמְצַפְצְפִים וְהַמְהַגִּים: soll sich ein Volk nicht an seine Manen wenden, sollen die Lebendigen nicht die Toten beschwören?«

Die zerstörte Fortsetzung des Verses läßt so viel erkennen, daß dem geschilderten Mißbrauch mit Nachdruck »Gesetz und Offenbarung« gegenübergestellt werden.

Hier scheinen nun aufs klarste die אבות mit den אֱלֹהִים im Sinne von »Manen«, »Totengeistern« (vgl. 1 Sam 28 13) gleichgesetzt zu werden. Indessen auch dieser Satz gibt guten Sinn, wenn אבות die Werkzeuge, deren man sich zur Beschwörung bedient, bedeutet: Zuerst wird gesprochen von dem, was man tut; man bedient sich der אבות. Und danach wird von dem gesprochen, was man dabei im im Sinne hat; man will die Geister beschwören, um sie zu befragen.

Hier erhalten wir nun die sehr interessante Nachricht, daß die אבות und יִדְּעֹנִים einen Ton an sich haben. Oder vielmehr, da sie ja hier in dem Augenblick vorgestellt werden, in dem man

sich ihrer bei einer Geisterbeschwörung bedient: daß sie dabei ein Geräusch machen.

Dieses Geräusch wird mit zwei Worten bezeichnet. Das erste — das Pilpel von צָפַף — wird herkömmlich mit »flüstern«, »zirpen«, »zwitschern«, »piepen« übersetzt. Und dementsprechend denkt man an ein leises Geräusch. Aber das ist falsch: Jes 38 14 gebraucht dieses Verbum von dem Ton, den die Schwalbe ausstößt. Und offenbar ist dabei nicht an das liebliche Zwitschern der vor dem Nest sitzenden oder sich zur Wanderung sammelnden Schwalben gedacht, sondern an das höchst charakteristische, langgezogene jiii, mit dem die Schwalbe durch die Luft saust. Denn der Ton wird Jes 38 14 als ein Klageschrei gedeutet; und als solcher hätte man niemals das »Zwitschern« oder gar »Zirpen« verstehen können, wohl aber jenen Ruf des fliegenden Vogels.

Daß wir damit recht haben, zeigt Jes 10 14:

»Wie in ein Nest griff meine Hand
In den Reichtum der Völker!
Wie man verlassene Eier sammelt,
So habe ich die ganze Erde gesammelt!
Und niemand war da, der mit dem Flügel schlug,
Der den Schnabel aufriß und schrie.«

Auch hier ist es doch offenbar falsch, das Verbum מְצַפְצֵף mit »zirpen« zu übersetzen. Der Vogel, der der zugreifenden Hand nicht mehr entrinnen kann, »zwitschert« weder noch »zirpt« er, sondern er stößt einen langgezogenen klagenden Schrei aus. Das also tut auch das Zauberwerkzeug אוֹב וְיִדְּעֹנִי.

Daneben steht das Verbum הָגָה. Es wird gebraucht von dem dunkeln gurgur der Wildtauben (Jes 38 14 59 11), einmal auch von dem tiefen Brustton des Löwen, der — die Pranke auf dem geschlagenen Tier — auf den Angreifer wartet. Auch bei diesem Ton hat der Hebräer die Empfindung von etwas Traurigem. Er bezeichnet das Stöhnen und Seufzen leidender Menschen damit (Jes 16 7; Jerem 48 31). Die Klangfarbe des Tones wird auch darin deutlich, daß das Murmeln bei halblautem Lesen von Thorasprüchen mit הָגָה bezeichnet wird (Ps 1 2), woraus sich dann die übertragene Bedeutung »nachsinnen« entwickelt.

Auch einen derart knurrenden, summenden, also tief liegenden Ton kann man mit אבות וְיִדְּעֹנִים erzeugen.

12. Diese Eigenschaft hat, so scheint es, zu einer besondern Bezeichnung unsres Gerätes den Anlaß gegeben:

Jes 19 3: »Und wenden sich fragend an die אִטִּים,
An die אֹבוֹת und יִדְּעֹנִים.«

Jahwe hat — so heißt es vorher — »Aegypten wider Aegypten« aufgestachelt. Sie wissen nicht mehr aus noch ein. Da wenden sie sich zu den אִטִּים[1]. Und dieser Ausdruck wird durch das damit doch wohl synonyme אֹבוֹת וְיִדְּעֹנִים erläutert.

Man erklärt das Hapaxlegomenon אַט, אִטִּים durch das arabische أَطّ, das »knurren« oder »knarren« bedeutet. Es steht also dem hebräischen הָגָה sehr nahe. Wenn das richtig ist, so wird unser Gerät hier nach dem Ton bezeichnet, den es hervorbringt. Man möchte das Wort etwa mit »Knarre« oder »Summer« wiedergeben.

13. Es bleibt — da 1 Chron 10 13 nichts besonderes bietet, nur noch Jes 29 4 zu erörtern:

»Tief unten vom Boden sollst du reden,
Deine Worte sollen klingen geduckt aus dem Staube.
Deine Stimme vom Boden her soll klingen wie ein אוֹב,
Aus dem Staube soll deine Rede pfeifend ertönen.«

Marti, der v. 4b als einen Zusatz ansieht, stellt מֵאֶרֶץ zu אוֹב: »Es wird deine Stimme sein wie die eines Gespenstes aus der Erde.« Aber das letzte Versglied: »Aus dem Staube soll deine Rede pfeifend ertönen« zeigt, daß nach der Vorstellung des Dichters Jerusalem selbst »im Staube«, das heißt entweder »am Boden liegend« oder (was wohl wahrscheinlicher ist) in der Erde d. h. hinabgestürzt in die Scheol vorgestellt wird. Jerusalem ist zu einem »Totengeist« geworden. Seine Stimme schallt aus der Tiefe herauf. Diese Stimme aber klingt wie die eines אוֹב.

Hier zeigt sich, worauf die Verbindung zwischen dem seltsamen Gerät, von dem wir sprechen, und den Totengeistern, die Vorstellung, daß man sie damit heraufbeschwören kann, beruht. Sie hat ihren Grund in dem unheimlichen Geräusch, in dem sausenden Pfeifen und Surren, das der Beschwörer mit diesem Gerät hervorzurufen vermag. Das ist der Ton der Toten. Das ist das Klagen und Stöhnen, mit dem sie, aus ihrer Grabesruhe aufgeschreckt, die Luft erfüllen.

14. Aber was für ein Gerät ist das nun gewesen? Können wir uns — von irgendeiner Analogie her — eine genauere Vorstellung davon machen? Nun, jedem, der unsrer Untersuchung bis hierher gefolgt ist, wird eingefallen sein, daß, weit verbreitet unter den

1) Das noch davor stehende, metrisch überschießende אֶל־הָאֱלִילִים hat man wohl mit Recht als Zusatz gestrichen.

primitiven Völkern der verschiedensten Rassen, von den Eskimos bis zu den Kaffern, und vielleicht schon unter den Resten der Steinzeitkultur nachweisbar, ein Gerät zu nennen ist, das der aus den alttestamentlichen Stellen von uns erschlossenen Vorstellung genau entspricht: das vor allem in Australien noch heute im Gebrauch befindliche »Schwirrholz«, das die Engländer »Bull-roarer« nennen[1].

»Es ist entweder aus Stein oder Holz, von länglicher Gestalt, an einem Ende etwas gerundet, an den Rändern oft gezackt, mit heiligen Zeichen oder Figuren symbolischer Bedeutung geschmückt. An einem, meistens dem dünneren Ende befindet sich eine Durchbohrung oder Einkerbung, woran eine Schnur befestigt ist, die da und dort an einem Stock oder sonstiger Handhabe angebunden wird. Durch Schwingen wird ein eigentümlicher, das Gemüt seltsam ergreifender Ton hervorgebracht«[2].

»Das schmale Brett, an einem Stock durch die Luft geschwungen, erzeugt ein brummendes und schwirrendes Geräusch, das einen etwas unheimlichen Eindruck macht, weil es wie von selbst stärker anzuschwellen scheint, und kann mit einer Wucht sausen und heulen, die man hinter dem unscheinbaren Ding nicht erwarten würde«[3].

Das Gerät dient mannigfachem Gebrauch. Bei einigen Indianerstämmen hat es Gewalt über die Wolken. Sein Surren führt den Regen herauf. Es gibt seinem Träger Erfolg auf der Jagd oder in der Liebe. Aber in besonders zahlreichen Fällen ist es umweht von der Vorstellung der Geister der Toten. »Das Schwirren, Heulen und Brummen war Ankündigung unheimlicher Gegenwart.« »Sein unerklärlich dumpfer Ton war auch so recht geeignet die Stimme der Geister vorzutäuschen oder zu symbolisieren«[4]. So zeigt sich denn überall der auf der Stufe der Primitiven selbstverständliche Trieb, das Gerät als etwas lebendiges anzusehen, insbesondere es mit den Ahnengeistern in eins zu setzen. Bei den Kurnai heißt das Schwirrholz »der Großvater«. Bei den Jünglingsweihen in Neu Guinea —

1) Abbildungen z. B. bei K. v. d. STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 327 und 498.

2) HAUER, »Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit«, 1923, S. 188.

3) K. v. d. STEINEN, »Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens«, S. 327.

4) HAUER, a. a. O. S. 161.

aber auch bei andern Volksstämmen — sind die Ahnen gegenwärtig, sobald das Schwirrholz ertönt.

Dem Alten Testament eigentümlich ist es, daß wir dem Gerät in der Hand einer Frau begegnen. Sonst wird der Besitz, ja selbst der Anblick den Frauen und Kindern ängstlich vorenthalten. Auch daß die Beschwörung der Totengeister durch das Schwirrholz besonders geschieht, um eine Auskunft von den Toten zu erlangen, ist, soviel ich sehe, sonst nicht zu belegen.

15. Es bleibt uns nur noch übrig, unsere Auffassung von den אבות וידעונים auch etymologisch zu rechtfertigen.

Da bietet zunächst das Wort יִדְּעֹנִי keine besondere Schwierigkeit: daß man ein Gerät, das besonders zur Erlangung verborgenen Wissens verwendet wurde, selbst als »ein wissendes Ding«[1] bezeichnet, entspricht der primitiven Anschauung von der Lebendigkeit aller Dinge und der Identifizierung des tönenden Gerätes mit den Geistern, die es ruft.

Bei der Frage nach dem Ursinn von אוֹב kann man daran nicht vorüber, daß das Wort Hiob 32 14 für den unter dem Druck einer in ihn einströmenden Flüssigkeit bis zum Bersten anschwellenden Schlauch verwandt wird. Die Septuaginta übersetzen: *φυσητής*. *φυσάω* ist: blasen, aufblasen, schnauben. Es scheint, daß bei dem Worte אוֹב den griechischen Uebersetzern die Vorstellung der schnaubend oder brummend aus dem aufgeblasenen Schlauch ausströmenden Luft in das Bewußtsein getreten ist, etwa wie bei unserm Worte Blasebalg oder Dudelsack. Dann würde אוֹב, wo es das Schwirrholz bezeichnet, ähnlich zu verstehen sein wie אַט, nämlich als ein Wort, das auf das brausende und summende Geräusch des Gerätes hinweist.

Aber die Entscheidung einer Frage wie der unsrigen liegt niemals bei der Etymologie. Es sind die sachlichen Schwierigkeiten, von denen die Erklärung als »Totengeist« gedrückt wird, und die die vorgetragene Vermutung empfehlen.

---

1) JIRKU a. a. O. S. 8: »Das Wort יִדְּעֹנִי bedeutete demnach ‚ein Wissender'«. Das nächste Bildungselement, das daran gehängt wurde, war die Endung ־ִי. Es wurde dadurch aus dem Worte ein *nomen denominativum*: יִדְּעֹנִי. Als solches konnte es sowohl abstrakte wie konkrete Bedeutung haben, »ein wissendes Ding« oder »das Wissen«. (Das ִי ist wohl als alte Nominalendung anzusehen, die sich aus onomatopöetischen Gründen erhalten hat: das Wort in den I-ton, den das Gerät hervorbringt, ausklingen zu lassen, fühlte man sich getrieben.)

Zu Jesajas 21 1—10.

Von

Eduard Sievers.

Der Literatur die sich mit dem kurzen Spruch Jes 21 1—10 über den Fall Babels beschäftigt, habe ich, namentlich im Hinblick auf die Darlegungen unseres verehrten Jubilars im KHC. X, 161 ff., sachlich kaum etwas hinzuzufügen. Aber in formeller Beziehung scheint mir auch das dort vorgeschlagene Textbild noch ein paar kleine Nachbesserungen vertragen zu können, damit es in voller Reinheit dastehe, obwohl auch da schon das Meiste und Beste getan ist: außerdem lassen sich für die Richtigkeit der von der Kritik gemachten Ausscheidungen nun auch noch neue Formgründe geltend machen, die, über das bloß Metrische hinausgehend, sich aus der Anwendung der sog. schallanalytischen Methode ergeben[1].

Schon der Text von v. 1 fügt sich mir, wie er dasteht, weder in das sonst zu Recht bestehende Metrum (Vierer mit Cäsur in der Mitte, wie bereits MARTI a. a. O. festgestellt hat), noch in eine klanglich mögliche Form, die dem weiteren Haupttext entspräche. Auch fehlt ja doch, streng genommen, dem Satz ein eigentliches Subjekt. Vers und Klang aber werden sofort richtig, wenn man zu Eingang eine Lücke der Form ××⏑ ansetzt, und diese läßt sich, wie mir scheint, sachlich wie klanglich sehr gut durch ein שמועה ausfüllen[2]. Das ganze 'schwere Gesicht' ist ja schallerfüllt, und auch im Schlusse greift das שמעתי von v. 10 noch einmal auf diese Vorstellung zurück. Außerdem fügt sich gerade dies Wort beim Vortrag so in den Zusammenhang ein, daß keinerlei Bruch oder Stimmhemmung erfolgt, mag man zur Begleitung des Textes nun die Personalkurve (ZuW. 74) oder die Taktfüllkurve (ebenda 77 ff.) schlagen. Das בא muß dann natürlich (was wiederum auch Klang und Metrum verlangen) zu באה ergänzt werden.

1) Ueber diese Methode s. jetzt SIEVERS, Ziele und Wege der Schallanalyse, Heidelberg 1924 (aus: Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft, Festschrift für W. STREITBERG); ich verweise darauf unten unter der Sigle ZuW.

2) GUTHE bei KAUTZSCH-BERTHOLET, Die h. Schrift des AT.[4] 624 ergänzt statt dessen »Ein Brausen«.

Metrisch und klanglich anstößig ist mir ferner das אשר vor ראה v. 6: es muß gestrichen werden. Dadurch gewinnt auch Darstellung und Sinn: 'sende den Späher auf die Warte: er wird sehen, berichten, und wenn er dann usw., so gib wohl Acht'. Sachlich möchte ich dazu bemerken, daß nach der Intonation das Wort המצפה doch nur einen gewöhnlichen, menschlichen, Späher bezeichnen zu können scheint. Denn nach einer Regel die auch für das Hebr. gilt, ist mit einer wesentlichen Bedeutungs- oder Funktionsverschiebung eines Wortes stets auch eine Umlegung seiner Alltagsintonation verbunden. In unsere Stelle hinein aber paßt nur der Alltagston.

In v. 9 schießt weiterhin das sachlich ja durchaus entbehrliche ויען vor ויאמר über, das zu streichen ist[1], und ebenso überschreitet וכל־פסילי אלהיה den metrisch verfügbaren Raum (MARTI 165): ich kann aber aus klanglichen Gründen nicht mit MARTI פסילי streichen, sondern muß mit GUTHE וכל־פסיליה lesen, was sich allein in den Zusammenhang gut einordnet.

Sodann v. 10. מדשתי kann nicht mit zwei Hebungen gelesen werden, weil dadurch nicht nur die Versmelodie, sondern auch Personalkurve, Taktfüllkurve und Stimmqualität (ZuW. 90 ff.) gestört werden würde. Aber auch stilistisch und sprachlich scheint mir das Wort nicht einwandfrei, bzw. seine übliche Erklärung als 'mein Gedroschenes'. Nach Parallelen wie מבוכה, מבוסה, מדורה, מהומה, מכורה, מנוחה, מנוסה, מצוקה, מרוצה I. II., משובה, משוגה sollte man doch sicher eher erwarten, daß auch מדושה den Sinn eines Verbalsubstantivums wie 'Zerdreschung, Zertretung' gehabt habe. Aber auch ein solches nimmt sich, als Femininum, doch etwas wunderlich aus, wenn man es, wie üblich, als Variation zu בֶּן־גָּרְנִי auffaßt, und stilistisch würde diesem בן־גרני doch sicherlich auch besser eine zweigliedrige Formel entsprechen als das einfache Wort, mag man es deuten wie man will. Nun erklärt man ja aber allgemein מדשתי als 'mein zerdroschenes *Volk*': warum soll man also davor zurückschrecken, die metrische Lücke durch den sachlich fehlenden Begriff עם auszufüllen? Dann ist ja עַם־מְדֻשָׁתִי genaue Parallele zu בן־גרני, und zudem gutes Hebräisch. Und auch alles klanglich zu Fordernde kommt damit in Ordnung.

Für notwendig halte ich ferner die Streichung von אכול שתו (DUHM-CHEYNE usw.) v. 5, von כל־אנחתה השבתי v. 2, מאת יהוה צבאות אלהי ישראל 10, die Veränderung von אריה 8 in אראה und die Ausschaltung

1) GUTHE a. a. O. streicht umgekehrt *wạjjōmẹr*: aber *wạjjá'ạn* fügt sich klanglich nicht ein.

der Verse 5 und 8b (alles MARTI). Aus klanglichen Gründen muß ich außerdem aber noch drei weitere, an sich vollkommen korrekte, Verszeilen ausscheiden, weil sie fremdstimmig sind und eine andere Personalkurve aufweisen. Davon dienen נעויתי משמע נבהלתי מראות v. 3 [1] und רכב חמור רכב גמל v. 7 nur zur weiteren Ausmalung des in der Nachbarschaft schon Gesagten. Sie kann man also auch leicht entbehren. Aber auch die Zeile עלי עילם צורי מדי v. 2 ist ein Fremdkörper: und sie führt doch mitten in die Situation hinein, ja sie gibt uns überhaupt erst den rechten Schlüssel für das sachliche Verständnis des ganzen Spruches in die Hand? Ganz gewiß: aber deswegen kann sie doch sehr wohl zugleich sachlich richtig und doch formell ein erklärender Zusatz sein. Und überlegt man sich's genauer, so wird man sich doch vielleicht sagen müssen, daß die Worte, weil sie zu deutlich schon verraten, was kommen soll und wird, eigentlich die ganze Pointe des Stückes, nämlich das נפלה נפלה בבל usw. von v. 9 ungehörig vorwegnehmen. Außerdem: warum entsetzt sich eigentlich der Seher und Hörer so wie es in v. 3 f. beschrieben ist, wenn er von vornherein weiß worauf sich die שמועה von v. 1 bezieht? Ich möchte demgegenüber das Gesicht vielmehr etwa so auffassen.

Der Seher hört, tosend wie eine Windsbraut im Negeb, Getümmel und den Ruf הבוגד בוגד והשודד שודד (diese Worte sind also in Anführungszeichen zu setzen). Darüber erschrickt er, denn er weiß nicht, wem der Ruf gilt: auch noch nicht, als ihn Jahwe den Späher aussenden heißt, der melden soll was er sieht. Und nun der erlösende Ruf 'Gefallen, gefallen ist Babel!', der den Druck von seiner Brust fortnimmt und ihn in die freudigen Worte ausbrechen läßt (so muß v. 10 tatsächlich gesprochen werden): »Nun, mein armes zertretenes Volk, *das* ist meine שמועה!« [2].

Dann gewinnt der alte Text folgende Gestalt:

1. *šəmū'ā́ kəsūfōp̄ bannę́gęḇ laxlōf́*
mimmiđbār ba'ā̃, me'ę́rę̣ṣ nōra'ā̃:
2. *xazū̃p̄ qašā̃ huggạ̄đ-lī́:*
„ḥabbōgēđ bōgéđ wəhaššōđēđ šōđéđ!"

3. *'al-kén malə'ū̃ mǫp̄nái xalxalā̃,*
ṣīrī́m 'ăxazū́n kəṣīrḗ jōleđā̃:
4. *ta'ā́ ləḇaḇī́, pallaṣū́p̄ bi'p̄àp̄nī́,*
'ep̄ₙnę́šęf xišqī́ śamₙlī́ laxrađā́.

1) Der Intonation nach können משמע und מראות nur privativ gefaßt werden.

2) An dem Plural לכם neben dem kollektiven עם מדשתי ובן־גרני vermag ich keinen Anstoß zu nehmen. Klanglich kann das Wort weder gestrichen noch durch ein anderes ersetzt werden.

6. kī ⌣ chō̃ 'amār 'elāi 'ădonī:
„lech ⌣ ha'méd hamṣappē: jir'ē, jaggīd:
7. wəra'ă̄: rᵉ'chēḇ, sèmḗḏ parašīm
wəhiqšīḇ qᵉšēḇ, rāḇ-qāšéḇ!“

8. waɣɣiqrā̃: „'ᵉr'ḗ!“ (9) wəhinnē̃-zē ⌣ ḇā̃
(9) re'chēḇ 'īš, ṣe'mḗḏ parašīm:
waɣɣōmer: „nafəlā nafəlā̃ baḇél,
wəchṓl-pəsīlḗ'h šibbā̀r la'ārᵉṣ!“

10. 'ă̆m - məḏušaṗī uḇē̆n - gᵉrnī,
'ă̆šér šamā'tī higgāḏtī lachḗm!

Hier haben wir geschlossenen Gedankengang und vollkommene Gliederung: vier Strophen zu je vier Zeilen, jede deutlich in zwei Halbstrophen zerfallend: nur der abschließende Jubelruf umfaßt bloß das Maß einer Halbstrophe.

Alles klangliche ist in diesem Text einheitlich. Die Personalkurve Nr. III (etwa in der Form der Figur 18 auf S. 73 von ZuW., nur mit viel stärkerer Herabbiegung des rücklaufenden Astes) geht durch das Ganze durch. Auch die Stimmart und die Taktfüllkurve sind einheitlich (was sich ohne Abbildung hier nicht darstellen läßt: die Stimmformel ist $6w^{e}{}_{\frown}{}^{a} \parallel 6w^{a}{}_{\frown}{}^{e}$ (: , rl, F.). Keines aller dieser Elemente aber findet sich auch nur in einer der gestrichenen Stellen. Sie haben meist die Personalkurve III in der Form von Fig. 16, nur v. 8^{b} in der von Fig. 15 a. a. O. Die Stimmformeln sind für

2 „'ălī, 'ēlām, ṣūrī, maḏḏāi“ = $6w^{b}{}_{\frown}{}^{d} \parallel St.^{b}{}_{\frown}{}^{d}$ (üeee, r | l, rkr. | lkr.)
3 na'wḗṗī mišmō', nibhāltī mərō'ṓṯ = $3w^{\gamma} \parallel 3w^{\gamma}$ (·., l | r, rkr. | lkr.)
5 „'ăróch haššulxān, ṣafṓ haṣṣafīṯ,
qūmū, haśśarīm, mišxū magén!“ = $6w^{c}{}_{\frown}{}^{c2} \parallel St.^{c}{}_{\frown}{}^{c2}$ (· ., üw, r | l, lkr. | rkr.)
7b r'chēḇ xămṓr, rᵉchḗḇ gamāl = $6w^{b}{}_{\smile}{}^{d}$ St. (w, lkr.)
8b 'al-miṣpḗ 'ădonī 'anochī 'omēd tamīm jōmām wə'āl-mišmartī
'anochī nissāb kṓl hallēlṓṗ
= 4 k || 3 w (·., r | l, Fig. 69 | 22 der Tabelle ZuW. 73).

Dadurch muß es, nach allen sonstigen Erfahrungen an andern Texten, für ausgeschlossen gelten, daß irgendeiner dieser Verse zum ursprünglichen Bestand des Spruches gehört habe.

Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte.

Von

Carl Steuernagel.

Wenn ich den Sinn der Ueberschrift dieses Aufsatzes und damit dessen Abzweckung von vornherein kurz angeben soll, so kann ich es kaum besser als durch eine leichte Veränderung der Ueberschrift, die der Begründer der modernen Disziplin der »Biblischen Theologie«, Johann Philipp Gabler, seinem berühmten Antrittsvortrag zu Altorf im Jahre 1787 gegeben hat: *de justo discrimine theologiae biblicae et religionis historiae veteris testamenti regundisque recte utriusque finibus.* Wenn es damals notwendig war, die biblische Theologie aus den Fesseln der Dogmatik zu befreien, so gilt es heute, wie mir scheint, die alttestamentliche Theologie von den Fesseln der alttestamentlichen Religionsgeschichte zu befreien, in denen sie völlig zu verkümmern Gefahr läuft. Ja man spricht der alttestamentlichen Theologie bisweilen geradezu das Daseinsrecht ab und möchte selbst ihren Namen austilgen; an ihre Stelle soll die alttestamentliche Religionsgeschichte treten, als die, die allein imstande ist, dem geschichtlichen Charakter der Aufgabe der wissenschaftlichen Bearbeitung der Religion des Volkes Israel und des älteren Judentums gerecht zu werden.

Daß die Aufgabe, die Religion Israels und des Judentums wissenschaftlich zu erforschen, eine geschichtliche ist, wird heutzutage niemand mehr bestreiten. Damit ist dann aber ohne weiteres das gute Recht einer Disziplin »Alttestamentliche Religionsgeschichte« gegeben. Und nicht nur ihr gutes Recht, sondern auch ihre Notwendigkeit. Vergleicht man das, was die alttestamentliche Religionswissenschaft nach modernen Begriffen zu leisten hat, mit dem, was die alte »Biblische Theologie« leisten konnte, so sieht man bald, daß die letztere den Aufgaben nicht mehr vollkommen gerecht werden konnte, ja ganz wesentlich hinter ihnen zurückbleiben mußte. Erstlich vermag die alte Biblische Theologie mit ihrer Lokalmethode keine Gesamtentwicklung der alttestamentlichen Religion zu zeichnen, son-

dern nur die Entwicklung ihrer einzelnen Stücke. Sie braucht dabei nicht den Blick für den lebendigen Zusammenhang der einzelnen Teile, für das Bedingtsein der Weiterbildung des einen durch die Entwicklung der andern zu verlieren; aber diese Gefahr ist ihr recht nahe gerückt. So kommt sie leicht auch dazu, die Entwicklung des einzelnen nicht richtig zu sehen. Zweitens gibt die Lokalmethode keine Möglichkeit, den besonderen Charakter und die Bedeutung einer einzelnen Periode klarzustellen, beispielsweise die Religion der vorexilischen Propheten oder die des älteren Judentums zur Darstellung zu bringen und sie zu würdigen. Drittens gibt die Lokalmethode keine Gelegenheit, Vorgänge, die zweifellos religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen, wie das Vordringen des Synkretismus und die prophetische Reaktion dagegen, zu schildern. Vor allem aber vermag sie nicht, die Faktoren der Entwicklung und ihre Wirkungen, z. B. die Bedeutung politischer Ereignisse, kulturgeschichtlicher Bewegungen, fremder Religionen und vor allem der geistig führenden Persönlichkeiten für die Entwicklung der israelitischen Religion zusammenhängend zur Darstellung zu bringen. Kurz gesagt, die Lokalmethode versagt bei allem, was wir heutzutage als Hauptaufgabe des Geschichtsforschers betrachten, bei der Aufhellung und Darstellung des großen geschichtlichen Zusammenhanges, denn sie ist ihrem Wesen nach auf die Verteilung des Stoffes auf getrennte *loci* aus. Diejenigen, die in neuerer Zeit den Stoff nach der Lokalmethode disponierten, haben diese Mängel auch deutlich empfunden und daher vor den systematisch disponierten Hauptteil einen andern, chronologisch disponierten gestellt.

Man hat an der alten Lokalmethode noch ein zweites auszusetzen gefunden: sie nötige dazu, den Stoff in ein ihm fremdes, von der Dogmatik entnommenes Schema zu zwängen. Eine solche Nötigung liegt jedoch nicht im Wesen der Lokalmethode. Zu ihrem Wesen gehört nur die Verteilung des Stoffes auf sachlich gegliederte *loci*, die Gliederung kann aber durchaus eine dem Stoff entsprechende, ja eine aus seiner historischen Entwicklung erwachsende sein. Daß innerhalb der einzelnen *loci* die geschichtliche Entwicklung des betreffenden Themas verfolgt werden kann, daß die Lokalmethode auch in dieser Hinsicht nicht in absolutem Gegensatz zu der geschichtlichen Orientierung der alttestamentlichen Religionswissenschaft steht, braucht ja kaum gesagt zu werden. Es ist tatsächlich nur das Unzureichende der Lokalmethode, das mit Recht gegen sie eingewandt werden kann.

Aber nun dürfen wir auch die Gegenprobe nicht außer acht lassen. Leistet denn die »alttestamentliche Religionsgeschichte« alles, was man von der alttestamentlichen Religionswissenschaft zu fordern berechtigt ist, sei es seitens der allgemeinen Religionswissenschaft, sei es seitens anderer theologischen Disziplinen, besonders der neutestamentlichen und der systematischen?

Wir stellen uns zunächst auf den Standpunkt der allgemeinen Religionswissenschaft und fragen, ob die Behandlung des religiösen Stoffes des Alten Testamentes in der Form der Religionsgeschichte ihr genügt. Es ist leicht zu sehen, daß das nicht der Fall ist. Die allgemeine Religionswissenschaft ist nämlich nicht nur eine Sammlung von geschichtlichen Darstellungen der einzelnen Religionen, sondern sie geht darauf aus, durch den Vergleich der einzelnen Religionen das Wesen der Religion, seine Entfaltung in den mannigfachen Erscheinungen religiösen Charakters und die Gesetze ihrer Entwicklung zu erforschen. Für den Zweck der Vergleichung, die sich in erster Linie gerade auf die Einzelerscheinungen der Religion bei den verschiedenen Völkern erstrecken muß — denn nur aus ihnen kann das Allgemeine gefunden werden — ist nun durchaus eine fachmännische Darstellung der Einzelerscheinungen erforderlich. Wird dem Religionsphilosophen nur die Geschichte der einzelnen Religionen von Fachleuten vorgelegt, wird er genötigt, die Vergleichsobjekte, auf die es ihm ankommt, daraus selbst herauszuarbeiten, so wird ihm eine Arbeit zugemutet, die über seine Kräfte weit hinausgeht, die er nicht so leisten kann, wie es im Interesse der Forschung erforderlich ist, die aber durchaus im Rahmen der Arbeit der Einzelfachleute erfüllbar gewesen wäre. Ja die Fachleute können und sollten dem Religionsphilosophen noch weiter vorarbeiten. Indem sie von den bisherigen Ergebnissen der vergleichenden Religionsforschung Kenntnis nehmen, werden sie befähigt, ihrerseits die Einzelerscheinungen der von ihnen bearbeiteten Religion im Licht dieser Ergebnisse zu sehen und daher in einer für den Vergleich geeigneteren Form darzustellen. Natürlich ist dies Bedürfnis längst erkannt, und man befriedigt es auch bis zu einem gewissen Grade durch monographische Untersuchungen über einzelne religiöse Vorstellungen oder Bräuche, bzw. über geschlossene Gruppen von solchen. Aber warum soll das auf einige wenige Einzelpunkte beschränkt bleiben? Es wird bis zu einem gewissen Grade immer vom Zufall abhängig sein, welche Punkte eine monographische Behandlung erfahren, und so bleibt auch der Fortschritt der vergleichenden Religionswissenschaft vom Zufall abhängig,

wenn sie sich lediglich auf Monographien stützen muß. Ein planmäßiges Arbeiten auf der ganzen Front würde viel sicherer gewährleistet, wenn die Einzelreligionen sämtlich von Fachleuten in systematischer Uebersicht dargestellt würden, in einer Uebersicht freilich, die überall auf geschichtlichen Studien beruhen und die geschichtliche Entwicklung auch mit erkennen lassen muß. Ich habe den Eindruck, daß die vergleichende Religionsforschung auf dem Gebiet primitiver Religionserscheinungen viel weiter vorgeschritten ist als auf dem entwickelterer Erscheinungen. Das liegt, wenn ich recht sehe, wesentlich daran, daß die Form, in der uns die Religion der »Naturvölker« vorgelegt wird, besser und bequemer zum Vergleich geeignet ist als die, durch die wir über die Kulturreligionen orientiert zu werden pflegen. Im Interesse der allgemeinen Religionswissenschaft liegt es ganz gewiß, daß wir Alttestamentler die Geschichte der alttestamentlichen Religion erforschen, aber ebenso auch, daß wir diese Religion systematisch darstellen. Die Parole muß also lauten: nicht »Religionsgeschichte des AT anstelle der Theologie des AT«, sondern »Alttestamentliche Theologie neben der alttestamentlichen Religionsgeschichte«.

Zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns auf den Standpunkt der theologischen Wissenschaften stellen und fragen: welche Forderungen sind von da aus berechtigt und notwendig? Ich möchte bei dem, was ich hier auszuführen gedenke, nicht mißverstanden werden, und so möchte ich von vornherein betonen, daß unter keinen Umständen daran gedacht werden darf, die Wissenschaft von der Religion des Alten Testamentes in ein Abhängigkeitsverhältnis zu irgendeiner andern theologischen Disziplin, insbesondere zur Dogmatik, zu setzen. Aber Unabhängigkeit darf nicht ausarten in Beziehungslosigkeit. Die alttestamentliche Wissenschaft gehört nun einmal zu dem Ganzen der theologischen Wissenschaft und ist ein Glied in ihrem Organismus, und allen entgegengesetzten modernen Bestrebungen zum Trotz wird sich dies Verhältnis auch dauernd behaupten. Dann aber sind die übrigen theologischen Disziplinen berechtigt, zu fordern, daß wir ihnen die alttestamentlichen Materien, die sie brauchen, in einer solchen Verarbeitung vorlegen, wie es für ihre Zwecke nötig ist, und wir Alttestamentler dürfen uns dieser Forderung nicht versagen, solange wir den Anspruch erheben, Theologen zu sein. Nun ist es ganz gewiß auch für andere Zweige der Theologie von Wert, daß die geschichtliche Entwicklung der Religion im Alten Testament erforscht wird. Aber das reicht für

sie nicht aus. Der Neutestamentler braucht einen systematischen Ueberblick über den Stand der religiösen Entwicklung in der jüdischen Gemeinde zur Zeit des Neuen Testamentes. Und ebenso braucht der Dogmatiker eine systematische Darlegung, an die er seine eigenen Erörterungen anschließen kann. Liefern wir Alttestamentler ihnen diesen systematischen Ueberblick nicht, so sind sie genötigt, ihn sich selbst zu verschaffen, wo irgend sie ihn brauchen, wir dürfen uns dann aber nicht beklagen, wenn das in einer Weise geschieht, die uns dilettantisch erscheint, oder wenn man Material, das wir zur Verfügung stellen könnten, gänzlich übersieht, oder wenn man es in einer Beleuchtung sieht, die uns als eine fremdartige gelten muß. Ich bin überzeugt, daß die jüdische Gedankenwelt bei der Erklärung des Neuen Testamentes nicht in dem Maße, wie es tatsächlich geschehen ist, aus dem Vordergrund zurückgetreten wäre, und daß die Fühlung zwischen den Bibelwissenschaften und der Systematischen Theologie eine engere geblieben wäre, wenn wir bei unserer Forschung und bei der Darlegung ihrer Ergebnisse den Bedürfnissen der andern Disziplinen mehr Rechnung getragen hätten.

Noch einmal aber muß ich hier ein Mißverständnis abwehren. Wenn ich vorhin sagte, der Dogmatiker dürfe von uns eine systematische Darlegung fordern, an die er seine eigene Erörterung anschließen könne, so bedeutet das nicht, daß wir uns in der Disposition, nach der wir unsern Stoff gruppieren, von dem Dispositionsschema des Dogmatikers abhängig machen sollen. Die Disposition, die wir wählen, darf nur aus unserm Stoff sich ergeben, muß in jeder Beziehung ihm und nur ihm angepaßt sein, sonst wirkt sie wie ein Prokrustesbett. Dem Bedürfnis des Dogmatikers genügt es, wenn er die Materie, die er braucht, nur überhaupt an einer Stelle findet und nicht genötigt ist, sie aus einer langen historischen Darstellung herauszusuchen; und wenn er sie nicht in dem systematischen Zusammenhang findet, in dem sie in seinem System stehen würde, so kann ihm das nur ein lehrreicher Hinweis darauf sein, daß sie in der alttestamentlichen Religion eben eine andere Rolle spielt.

Aber nicht nur die Rücksicht auf andere Disziplinen empfiehlt eine Darlegung unserer Ergebnisse in systematischer Uebersicht, sondern auch die innere Notwendigkeit. Die rein geschichtliche Darstellungsform bietet keinen ausreichenden Rahmen für die Darstellung des gesamten Stoffes, führt also dazu, einen Teil des Stoffes beiseite zu lassen, der doch auch zu seinem Recht kommen muß.

Die Form der Religionsgeschichte nötigt dazu, jede Einzelmaterie in einen bestimmten historischen Zusammenhang zu stellen, bietet also Gelegenheit zur Aufnahme nur für solche Stoffe, bei denen wir das können. Es gibt aber zahlreiche und umfangreiche Stoffmassen, bei denen das nicht angeht, teils weil sie zum religiösen Dauerbesitz Israels gehörten, teils weil sie zwar einer bestimmten Periode eigentümlich waren, aber die Frage, welche das war, so streitig ist, daß sie ausführlich erörtert werden muß und eine bestimmte Antwort nicht einfach vorausgesetzt werden darf. Als Beispiele der ersteren Art nenne ich die Vorstellung von Jahwes Wirken in der Natur, den Wunderbegriff, die Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel unter dem Bilde des Verhältnisses von Vater und Sohn oder von Herr und Sklave, als Beispiele der zweiten Art die Frage nach dem Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie oder die, ob schon die vorprophetische Religion einen wesentlich ethischen Charakter gehabt habe, oder die nach dem Aufkommen der Weisheit in Israel. Man k a n n natürlich solche Fragen auch an irgendwelchen mehr oder weniger passenden Stellen der Geschichtserzählung erörtern, aber niemand wird leugnen können, daß die Erörterungen da zu Einschaltungen werden, die die geschichtliche Darstellung störend unterbrechen; denn bei der Erörterung kommt man nicht aus mit dem Material, das die betreffende Periode bietet, sondern man muß das entsprechende Material des ganzen Alten Testamentes oder wenigstens mehrerer Perioden in die Erörterung hineinziehen, d. h. aber, man muß Abschnitte der systematisch disponierten alttestamentlichen Theologie in Form von allerlei Exkursen in die religionsgeschichtliche Darstellung hineinziehen.

Sehen wir aber davon einmal gänzlich ab, nehmen wir an, wir könnten alle Stoffe restlos und sicher auf bestimmte Perioden verteilen, so würden wir sie doch nicht in einer geschichtlichen Darstellung des Entwicklungsganges der israelitischen Religion sämtlich unterbringen können — und d ü r f e n. Denn Geschichte ist nicht die Aufzählung aller Tatsachen in chronologischer Gruppierung, sondern die Verfolgung der Entwicklungslinien, die auf ein bestimmtes, vom Historiker ins Auge gefaßtes Ziel hinführen. Das Einzelmaterial kann und darf dabei nur in einem solchen Umfang herangezogen werden, wie es für die klare und deutliche Erkenntnis dieser Entwicklungslinien notwendig ist. Man kann geradezu sagen, das Ideal der geschichtlichen Darstellung wird um so weniger erreicht, je mehr

der Historiker sich in Einzelheiten verliert, um so besser aber, je weniger Einzelmaterial er heranzieht, d. h. je besser er die charakteristischen Erscheinungen auswählt. Als Muster seien etwa die Vorlesungen KUENENS über Volksreligion und Weltreligion angeführt. Soll nun der übrige Stoff einfach als unwesentlich der Vergessenheit anheimgegeben werden? Nein, ganz gewiß nicht! Er ist unwesentlich ja nur für die in der israelitischen Religionsgeschichte zu verfolgende Gesamtentwicklung, nicht aber, sobald wir andere Ziele ins Auge fassen, wenn wir z. B. die Entstehung der ganzen reichen religiösen Gedankenwelt historisch erklären wollen, in die das Christentum eintrat, oder wenn wir einen Einzelbegriff, eine Einzelinstitution, an die christliche Gedanken oder religionswissenschaftliche Vergleichungen anknüpfen, historisch aufklären wollen.

Es sind also zwei verschiedene Aufgaben, die wir zu erfüllen haben. Wir haben die Gesamtentwicklung der israelitischen Religion, die in ihr wirksamen Faktoren, ihre Gesetze und ihre Ziele zu erforschen, und das können wir nur in der Form der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Wir haben aber auch all die Einzelentwicklungslinien zu verfolgen, die auf unserm Gebiet auf irgendwelche Ziele hinführen, deren historisches Verständnis im Interesse anderer Wissenschaftszweige, insbesondere in dem anderer theologischer Disziplinen liegt, und das können wir nur in der Form monographischer Untersuchungen bzw. in der Form systematischer Zusammenfassung derselben in der Alttestamentlichen Theologie. Beide Disziplinen haben das gleiche Objekt: die israelitische Religion einschließlich der Religion des älteren Judentums, die gleichen Quellen: nicht nur die Schriften des Alten Testaments, sondern alles, was zur Kenntnis auf diesem Gebiet direkt oder indirekt beitragen kann, und die gleiche Methode: die historische. Sie haben auch einen Teil des Stoffes, den sie zur Darstellung bringen, gemeinsam, doch nur einen Teil, nämlich denjenigen, in dem sich die Gesamtentwicklung am charakteristischsten ausprägt; daneben hat die alttestamentliche Religionsgeschichte auch eine Reihe von äußeren Vorgängen zu behandeln, die auf dem Gebiete der politischen Geschichte und der Kulturgeschichte liegen, aber als bestimmende Faktoren auf die religiöse Entwicklung einwirken; die alttestamentliche Theologie aber hat all die einzelnen Entwicklungslinien zu verfolgen, die in irgendeiner Beziehung, besonders aber in theologischen Beziehungen, Interesse beanspruchen, und daher alle Stoffe zu bearbeiten, die dafür in Betracht kommen, beim Fort-

schreiten der Wissenschaften und beim Wachsen ihres Interessenkreises also stets wachsende Stoffmassen, die jedoch durch die systematische Gruppierung immer übersehbar bleiben. Beide Disziplinen müssen auch in steter lebendiger Wechselbeziehung bleiben: das Bild der Gesamtentwicklung muß so gehalten werden, daß alle Einzelentwicklungen in ihm ohne Schwierigkeit vorstellbar bleiben, und die Einzelentwicklungen müssen so gezeichnet werden, daß sie im Rahmen der Gesamtentwicklung möglich sind; jede neue Erkenntnis auf dem einen Gebiet muß sich in irgendeinem Maße auf dem andern auswirken; nur voneinander lernend und einander fördernd werden sich beide ihrem Ziele nähern. So darf nicht die eine gegen die andere ausgespielt werden, sondern eine jede muß in ihrer eigentümlichen Bedeutung erkannt und beide müssen gemeinsam gefördert werden.

Auch im akademischen Unterricht müssen beide ihre Stätte finden. Auf Grund langer Erprobung — ich habe es auf die verschiedenste Weise versucht, bis ich ein Verfahren fand, das ich seit sechs Jahren anwende und mit dem ich gut auszukommen glaube — kann ich empfehlen, die allgemeine Entwicklung der Religion wie die der Kultur und der Literatur mit der Geschichte Israels in einer vierstündigen Vorlesung zu verbinden und die alttestamentliche Theologie daneben in einer besonderen, ebenfalls vierstündigen Vorlesung zu behandeln. Man gewinnt damit auch den Vorteil, daß man die exegetischen Vorlesungen entlasten und wenigstens zum Teil in die Uebungsform umsetzen kann.

Dunkle Bibelstellen.

Von

Harry Torczyner.

Dt 33 27: מְעֹנָה אלהי קדם ומִתַּחַת זְרֹעוֹת עוֹלָם ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד׃ Im Zusammenhang mit der Fortsetzung »und vertrieb vor dir den Feind und sprach: Vertilge!« kann auch in den beiden Sätzchen der ersten Vershälfte schwerlich von anderem die Rede sein als von der Niederwerfung feindlicher Gewalten durch Gott. Darum ist in מענה nicht ein Substantiv, sondern zweifellos die Aussage des sonst prädikatlosen Satzes zu suchen und auszusprechen: מַעֲנָה »Er, der niederwarf die Götter der Vorzeit«[1]. Daraus ergibt sich weiter auch die Erklärung des zweiten Sätzchens, worin מתחת in Entsprechung zu מַעֲנָה gleichfalls Partizip der Bedeutung »der erniedert, demütigt« sein muß. Sind ja nicht nur auch in anderen Sprachen Verba wie »(er)niedern, fördern, hindern« usw. als Entwicklungen der Adverbia und Präpositionen »nieder, vorder, hinter« usw. gewöhnlich, sondern auch eben die semitische Partikel תַּחַת taḥta, tāḥta usw. »unten«, ist selbst in der Tat in der verbalen Entwicklung belegt, die hier angenommen werden muß. Vgl. syr. ܬܚܝ, *taḥtī* »*humiliavit*«, arab. تَحَتَ *taḥata* »unten sein, eine niedere Stelle einnehmen« und ebenso äth. *teḥeta* »*humilis factus est*«, *aṭḥata* »*humiliavit, demisit, dejecit, depressit, submisit*«, und danach ist wohl auch die Form des zweiten Partizips ganz analog zu מַעֲנָה als Hif'īl: מַתַּחַת anzusetzen: »Er, der niederwarf die Götter der Vorzeit und demütigte die Mächte der Ewigkeit.« Der wiedergewonnene Parallelismus empfiehlt wohl, die Vokalisation עוֹלָם (זְרֹעֹת) in dieser Auffassung gegen die vorgeschlagene Aenderung in עֲלִים festzuhalten.

Jos 8 13: . . . וישימו העם את־כל־המחנה אֲשֶׁר מִצָּפוֹן לָעִיר ואת עקבו מים לעיר׃ Daß in diesem Satze etwas nicht stimmt, ist klar. Es kann nicht ausgesagt werden, daß »das ganze Lager« und »seine Ferse« vom Norden nach dem Westen gelegt wurden. Im Westen lagert nur der Hinterhalt als »Ferse« des »ganzen Lagers«.

1) Weniger wahrscheinlich: »des Ostens«.

Der andere Teil, der den »Kopf« des Lagers bildet, lagert, wie alle Varianten unverändert festhalten, im Norden. Darum ist klar, daß אֲשֶׁר hier für רֹאשׁוֹ (oder הָרֹאשׁ) verlesen bzw. verschrieben ist: »Da legte das Volk das ganze Lager (so): seinen Kopf (= Vorder-, Ostseite) nördlich der Stadt und seine Ferse (= Hinter-, Westseite) westlich der Stadt«.

2 Sam 7 19–21 bietet in v. 21 בַּעֲבוּר דְּבָרְךָ וּכְלִבְּךָ עשית את כל הגדולה הזאת להודיע את עבדך »wegen deines Wortes und — nach deinem Herzen tatest du . . .« unmöglichen Text. Auch die abweichende Lesart der Chronik (1 Chr 17 19): בַּעֲבוּר עַבְדְּךָ וּכְלִבְּךָ »wegen deines Knechtes und — nach deinem Herzen« stellt ebenso Unverträgliches nebeneinander. Hier aber ist nur die Vokalisation unrichtig, der Konsonantentext dagegen sicherlich ursprünglich. Lies einfach בעבור עַבְדְּךָ וְכַלְבֶּךָ »Für deinen Sklaven und Hund schufst du all diese Größe, um (dich) deinem Sklaven kundzutun«. Vgl. 1 Sam 24 15 אחרי מי אתה רדף אחרי כלב מת; 2 Sam 9 8 מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני; 2 Kön 8 13 כי מה עבדך הכלב und das häufige *ardu kalbu* in den Amarnabriefen. Siehe dazu D. H. Müller, Semitica I S. 6. — Vielleicht ist die richtige Lesung עבדך וְכַלְבֶּךָ in der Vokalisation auch absichtlich vermieden worden. —

Noch schwieriger als diese Stelle in Davids Gebet scheint in v. 19 ותקטן עוד זאת בעיניך אדני יהוה ותדבר גם אל בית עבדך למרחוק וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם אֲדֹנָי יהוה, besonders der Schluß des Verses, für den 1 Chr 17 17 die Variante וראיתני כתור האדם המעלה bietet. Aus dem Sinn des Zusammenhanges »Du hast mich soweit gebracht (v. 16); dies war dir aber noch zu wenig und du hast auch für mein Haus in ferne Zukunft Verheißungen gegeben« läßt sich, wenn וזאת »und dies ist« richtig ist, nur die eine Ergänzung erwarten: »und dies ist ein Uebermaß an (oder: eine ganz besondere) Erhöhung«, hebr.: וְזֹאת יִתְרַת הָרֵם (לְמַעֲלָה), wie in der Tat der Text gelautet haben muß, wenn aus ihm beide Varianten entstehen konnten. Zu יִתְרַת הָרֵם vgl. das gleichbedeutende יֶתֶר שְׂאֵת Gen 49 3 und יִתְרָה Jes 15 7; יִתְרַת Jer 48 36; הרם wurde הדם gelesen und als הָאָדָם gedeutet, ganz wie בָּחַר (so zuerst richtig Budde) Hi 23 13 als בְּאֶחָד gefaßt wurde, ähnl. Hi 26 9 מַחַז פָּנָו כִּסָּה (= מַחֲזֵה) »Den Anblick seines Gesichts verdeckte er« als מְאַחֵז פְּנֵי־כִסֵּה usw. Daß ursprünglich הָרֵם »erhöhen« dastand, beweist auch der Zusatz der Chronik מַעֲלָה oder לְמַעֲלָה »empor, sehr«, ganz so wie sie etwa auch 1 Chr 14 2 dieselbe Erhöhung Davids durch כי נִשְׂאֵת מַלְכוּתוֹ לְמַעֲלָה mit dieser Verstärkung gibt, wo 2 Sam 5 12 nur כי נִשֵּׂא מלכותו hat.

Jes 4 4 »Wenn waschen wird der Herr den Unrat der Töchter Zions und das Blut Jerusalems w e g s c h w e m m t (וְדִיחַ) aus ihrer Mitte mit einem *Wind* (? רוּחַ) des Rechts und einem *Wind* (?) der Ausrottung«. Man schwemmt nicht weg, gießt nicht ab (dies die spätere häufige Bedeutung von הדיח) mit einem »Wind« oder »Geist« (רוּחַ), sondern mit einem »G u ß« דּוּחַ; vgl. שׁוֹטֵף צָרָקָה Jes 10 22. Das Wort דּוּחַ, das vielleicht auch Jes 30 28 (ורוחו כנחל שוטף) vorliegt, habe ich in der Bedeutung »D o u c h e« auch ins lebende Hebräisch einzuführen versucht und in ein von S. M. Laser und mir bearbeitetes Deutsch-Hebräisches Wörterbuch aufgenommen.

Jes 7 20: ביום ההוא יגלח אדני בתער השכירה בְּעִבְרִי נָהָר בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר. Hier werden die letzten Worte במלך אשור beanstandet. Im Gegenteil gehört בעברי נהר nicht hierher sondern zu v. 18: ביום ההוא ישרק יהוה לזבוב אשר בְּקֵצֵה יְאֹרֵי מצרים ולדבורה אשר [בְּעִבְרֵי נָהָר] בארץ אשור. »An jenem Tage pfeift Jhvh den Fliegen (coll.), denen a m E n d e d e r N i l e A e g y p t e n s, und den Bienen, denen j e n s e i t s d e s S t r o m e s i m L a n d e A s s u r.«

Jes 10 4: בִּלְתִּי כָרַע תַּחַת אָסִיר וְתַחַת הֲרוּגִים יִפֹּלוּ. Dieser vielmißhandelte Vers klärt sich aufs einfachste, wenn man אסר und הרגים aktiv אֹסֵר (oder אַסָּר) und הֹרְגִים ausspricht: »Wer d e m F e s s e l n d e n sich nicht unterwirft, fällt nieder unter den (Hieben der) T ö t e n d e n« (l. וְיִפֹּל; ו gehört vielleicht zur Fortsetzung).

Jes 22 3:

כל קציניך נדדו יחד מִקֶּשֶׁת אָסָרוּ
כל נמצאיך אסרו יחדו מֵרָחוֹק בָּרָחוּ.

Hier sind, von kleineren Schäden abgesehen, die E n d w ö r t e r beider Sätze vertauscht. Lies und übersetze:

All deine Fürsten flohen insgesamt, vor dem Bogen flüchteten sie (מקשת ברחו).

All die gefunden wurden, wurden gebunden insgesamt, i n F e s s e l n g e b u n d e n (בְּרִתּוֹק אָסָרוּ).

Jer 7 4: היכל יהוה היכל יהוה היכל יהוה הֵמָּה . . . . Statt des unverständlichen הֵמָּה »sind s i e« muß הַמָּקוֹם »Gottes Palast i s t d i e s e r O r t« dagestanden haben, der nach v. 3 (במקום הזה). 6. 7. 15 (ולמקום) — vgl. auch מקומי v. 13 — Gegenstand der Rede ist. Denselben Fehler findet Perles, Neue Analekten S. 5 in כי קדש המה 2 Chr 8 11 und erklärt ihn aus falscher Auflösung der Abbreviatur המ'.

Jer 10 19: אוי לי על שברי נחלה מכתי

ואנכי אמרתי אך זה חלי ואשאנו.

In der Gedankenfolge »Weh mir ob meiner Wunde, krankhaft ist mein Schlag, ich aber hatte gedacht . . . . Krankheit, und (ich) will

sie ertragen« scheint das so unmögliche אך זה vor אשאנו ein zweites (d. h. erstes) Verbum gleicher Form zu vertreten: »ich will meiner Krankheit nicht achten und sie ertragen!« Ich zweifle nicht, daß zu lesen ist אֶבְזֶה חֳלְיִי (ב statt כ): »ich will spotten meiner Krankheit und sie ertragen!«

Hos 4 17–19: חבור עצבים אפרים הנח לו: סר סבאם הזנה הזנו אהבו הבו
קלון מָגִנֶּיהָ: צרר רוח אותה בכנפיה ויבשו מזבחותם:

In diesem geröllartigen Stück sind deutlich zwei verschiedenartige Elemente zu erkennen:

a) ein Fragment aus der Schilderung ausgelassenen Treibens: סָבְ[א] סבאם הזנה הזנו אהבו הבו (st. סר, vgl. Nah 1 10) »Man säuft, buhlt (?) und liebt«, das drei Verba paronomastisch häuft,

b) die nun für sich zusammenhängenden Sätze:

(חבור (st. חָפִיר עצבים אפרים (הַנַּח לוֹ (st. הָנְחֲלוּ קלון מָגִנֶּיהֶ[ם]
צָרָרָ[ה] רוח אוֹתָ[ם] בכנפיה ויבשו מזבחותם

»Beschämt ob seiner Götzen ward Efraim, Schande erntete es von seinen Gärten,
Der Wind faßte sie in seine Flügel, da wurden sie zuschanden ob ihrer Opfer«.

Hosea verspottet die Ascheren, denen Israel opfert, als Gärten, deren Aeste und Laub der Wind entführt. Vgl. v. 12 »Mein Volk mag seinen Baum (sein Holz) fragen, und sein Stock soll es ihm sagen!« und die ähnliche Stelle Jes 1 31 כי יִבְשׁוּ מאילים אשר חמדתם וַתַּחְפְּרוּ מֵהַגַּנּוֹת אשר בחרתם:. Stück a) ist offenbar vom Rande zwischen v. 17 und 18 c. 19 hineingeraten.

Hos 8 1–2: אֶל־חִכְּךָ שׁוֹפָר כַּנֶּשֶׁר עַל בֵּית יהוה
יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו:
לי יזעקון אלהי יָדַעְנוּךָ ישראל:

In v. 1 und 2 stehen zwei analoge Schwierigkeiten einander gegenüber: in 1 kann nur gegen das »Haus Israels« (nicht »Jhvhs«) die Unheilsbotschaft ergehen, »weil sie meinen Bund übertraten«; und in 2 muß es in Parallele zu »zu mir rufen sie: mein Gott!« heißen: »wir kennen dich, Jhvh« — nicht »dich, Israel«. Die Gegenüberstellung beider Schwierigkeiten ergibt auch schon die Lösung durch die Annahme, daß die Worte יהוה und ישראל, die vielleicht untereinanderstanden, vom Kopisten vertauscht wurden. — Eine andere Schwierigkeit bietet v. 1 »An deinen Gaumen die Posaune — wie der Adler über das Haus [Israels]« bekanntlich darin, daß der Adler nicht trompetet. Wenn der Prophet die Posaune an den Mund setzen soll, gleicht er — nicht dem Adler sondern —

dem Herold. Da im arab. نشر, *našara* »öffentlich verbreiten, promulgieren« bedeutet, mag hier vielleicht ein כְּנֵשֶׁר »wie der Ausrufer« vorliegen. Vgl. übrigens Jer 4 16, wo in der Rolle der Ausrufer נֹצְרִים (zu Unrecht vorgeschlagen: נֹמְרִים) steht: »Verkündet...., laßt es hören über Jerusalem, נצרים kommen aus fernem Lande und lassen ihre Stimme erschallen über Judas Städte«. Liegt in נצרים dasselbe Wort vor wie in נשר Hos 8 1?

Hos 8 6: כִּי מִיִּשְׂרָאֵל וְהוּא חָרָשׁ עָשָׂהוּ וְלֹא אֱלֹהִים הוּא. Vor »... das aber, ein Handwerker hat es gefertigt, und kein Gott ist es (= das Stierbild)«, muß statt des sinnlosen »denn von Israel« notwendig etwa gesagt sein: »sie halten das Stierbild für einen Gott«, bzw. »...einen Stier für einen Gott«, hebr. שׁוֹר אֵל (כימו). Ob in כימו das fehlende Verbum etwa als דִּמּוּ (vgl. bes. ואל מי תדמיון אל Jes 40 18) »sie dachten, verglichen, hielten für« anzusetzen ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Hos 10 1: גֶּפֶן בּוֹקֵק יִשְׂרָאֵל פְּרִי יְשׁוּהוּ לוֹ
כְּרֹב לְפִרְיוֹ הִרְבָּה לְמִזְבְּחוֹת
כְּטוּב לְאַרְצוֹ הֵטִיבוּ מַצֵּבוֹת:

Die Ratlosigkeit der Erklärer gegenüber diesem Verse ist eine Folge der falschen Uebersetzung der ersten Worte, worin בוקק irrig stets als Attribut zu גפן gefaßt wird: »Ein leerer (andere: »üppiger« usw.) Weinstock ist Israel« u. ä. Indes ist גפן feminin, und בוקק nur als transitives Partizip belegt, vgl. יהוה בֹּקֵק הָאָרֶץ »Gott leert ab die Erde« Jes 24 1 und besonders Nah 2 3 כִּי בקקום בֹּקְקִים וזמריהם שחתו »Denn Leser haben sie (gleich einem Weinstock) abgeleert und ihre Reben vernichtet«. Danach ist בקק Terminus für das Ableeren des Weinstocks und Hos 10 1 zu übersetzen: »Den Weinstock leert Israel ab, schafft sich die Frucht...«

Am 2 7: הַשֹּׁאֲפִים עַל עֲפַר אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דַּלִּים וְדֶרֶךְ עֲנָוִים יַטּוּ.

Auch dieser vielmißhandelte Vers ist zu einer *crux* nur durch ein kleines Versehen eines Kopisten geworden, der das über der Zeile oder am Rande nachgetragene בְּרֹאשׁ vor דַּלִּים setzte statt vor דֶּרֶךְ. Uebersetze: »Die da treten auf dem Staub des Bodens (= öffentlich) die Armen, und auf der Höhe des Weges (יִבְרֹאשׁ דֶּרֶךְ) die Niedrigen (עניים) niederwerfen.«

Vgl. die Fortsetzung v. 8: »Und auf gepfändeten Kleidern liegen neben jedem Altare, Wein der Bestraften trinken im Hause ihres Gottes«.

Wie hier steht בראש דרך Ez 21 24. 42 12; בראש שני הדרכים Ez 21 26; בראש כל דרך Ez 16 31; בראש מרומים עלי דרך Prov 8 2; בראש כל חוצות

Nah 3 19; Jes 51 20; Thr 2 19. 4 1; בראש המיות Prov 1 21. An שאף »treten, stampfen« ist nicht zu zweifeln; es liegt auch Hi 5 5 vor, wo zu lesen und zu übersetzen ist:

אשר קצירו רעב יאכל וְאֶלֶם עֳנִים[1] יקחהו
ושאף צמים חילם:

»Der hungrig seine Mahd verzehrt, die Garbe, leer nimmt er sie auf,
. . . . . und durstig tritt (= keltert) er ihre Kraft«.

Vgl. die im Drucke befindliche 2. Aufl. meiner Hiobbearbeitung.

Mi 5 2: לכן יתנם עד־עת יולדה ילדה;
לכן יִתֵּן מַעַר עֵת יולדה ילדה

»Darum setzt er einen Termin, eine Zeit, da die Gebärende gebiert.

Mi 7 2–3: . . . כלם לדמים יארבו איש את אחיו יצודו חרם:
עַל הָרָע כַּפַּיִם לְהֵיטִיב הַשַּׂר שׁאֵל וְהַשֹּׁפֵט בַּשִּׁלּוּם . . .

Am Ende von v. 3 ist חרם (dafür pps. חָתָם) rhythmisch und inhaltlich störend. Ziehen wir es zu v. 3, wo על הרע כפים להיטיב für sich allein sinnlos ist, so erkennen wir nun in

חרם עַל הָרָע כפים לְהֵיטִיב

den Rest einer Antithese, die ich etwa folgendermaßen herstellen zu können glaube:

חָרַם עַל הָרָע כְּפָיִם לְהֵיטִיב

»Sie freuen sich über das Böse, sind unwillig, das Gute zu tun.« כְּפָיִי, eigentlich »gezwungen« (gegen Levy Wb. s. v.) ist im nachbiblischen Hebräisch besonders in der Verbindung כְּפוּי טוֹבָה »der zum Guten (gleichsam erst) gezwungen werden muß, der Undankbare, Unzufriedene« gewöhnlich. Analog ist כָּפוּי לְהֵיטִיב »der erst gezwungen werden muß, Gutes zu tun«. Zu חָרַם עַל הָרָע vgl. Ex 18 9 ויחד יתרו על כל הטובה.

Koh 2 1 und 3 . . . אמרתי אני בלבי לכה־נא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בטוב והנה גם הוא הבל . . . . . תרתי בלבי לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי וְלִבִּי נֹהֵג בחכמה ולאחז בסכלות עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם . . . . .

All die bekannten Schwierigkeiten beider Verse sind so entstanden, daß die wohl am Rande nachgetragenen Wörter בין את בשרי ולבי נהג fälschlich nach v. 3 gestellt wurden, statt hinter אנסכה in v. 1. Lies und übersetze: 1. אמרתי אני בלבי לכה נא אֲנַסְּכָה בַיַּיִן אֶת בְּשָׂרִי ולבי נֹהֵג בשמחה וּרְאֵה בטוב והנה גם הוא הבל »Ich sprach in meinem Herzen:

1) Statt וְאֶל־מְצֻנִּים; vgl. וּרְעֵבִים נשאו עֹמֶר neben »Kelter treten sie und dürsten« Hi 24 10—11.

Wohlan, ich will tränken mit Wein meinen Leib, während mein Herz sich ergeht in Freude und genießt das Gute; siehe auch dies war eitel«.

V. 3.... תַּרְתִּי בלבי לִמְשׁוֹךְ בַּחֲכְמָה וְלֶאֱחֹז בַּסִּכְלוּת עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם »Ich wandte mich in meinem Herzen, zu ergreifen die Weisheit und festzuhalten die Torheit, bis ich sehe, welches gut ist für die Menschen....« — Diese Rekonstruktion spricht für sich selbst; zu אנסכה »ich will gießen« gehört der »Wein«; למשוך »zu ergreifen« zu לאחז »festzuhalten«. משך, in der Bedeutung »ergreifen, erwerben« = arab. *masaka* (vgl. משכו וקחו Ex 12 21), besonders in der Mischna häufig, steht gerade in Verbindung mit חכמה auch Hi 28 18 וּמָשְׁךְ חכמה מפנינים »und der Erwerb von Weisheit (ist besser) als (von) Korallen«.

Koh 6 12. 7 12. 8 13. In Koh 6 12

כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הבלו וַיַּעֲשֵׂם כַּצֵּל
אשר מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש:

und 8 13 וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כַּצֵּל אשר איננו ירא מלפני אלהים: verdunkelt das Wort כַּצֵּל »wie der Schatten« den Sinn. Stellt man neben diese Verse aber noch 8 17 כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר . . . נעשה תחת השמש בְּשֶׁל אֲשֶׁר יעמל האדם לבקש ולא ימצא, so erkennt man, daß auch in כַּצֵּל אֲשֶׁר 6 12. 8 13 die Konjunktion בְּשֶׁל אֲשֶׁר »darum weil« sich birgt: (6 12) »Denn wer weiß, was dem Menschen im Leben gut ist..., daß er es tue (besser ויעשנו), darum weil (בשל אשר) keiner (wörtlich: wer?) dem Menschen sagen kann, was nach ihm sein wird unter der Sonne« und (8 13) »Und gut wird es nicht ergehen dem Bösewicht und er wird nicht lange leben, darum weil (בשל אשר) er nicht fürchtet vor Gott«. Anderer Art ist der »Schatten« (צל) Koh 7 12 כי בְּצֵל החכמה בְצֵל הכסף ויתרון דעת החכמה תחיה בְּעָלֶיהָ: wo, wie das Ende des Verses zeigt, בְּצֵל aus בַּעַל verlesen sein dürfte. Uebersetze v. 11–12: »Besser ist Weisheit als Erbbesitz (l. מִנְחָלָה st. עִם נחלה), und vorteilhafter für die, die sehen das Licht. Denn wer Weisheit besitzt (בַּעַל החכמה), besitzt auch Geld, und der Vorteil der Kenntnis von Weisheit erhält ihren Besitzer.«

Alexander the Great in the Old Testament Prophecies.

By

Charles C. Torrey.

In the year 335 B.C. Western Asia was in comparative quiet. The rule of Darius III Codomannus seemed fairly well established, from the borders of India to the Mediterranean, from the Black Sea to Upper Egypt. His empire included Asia Minor, Egypt, Palestine, and the Syrian and Phoenician districts and cities, as well as Persia and Mesopotamia. Then, suddenly, came a tremendous change, one of the principal turning points in the world's history. Alexander of Macedon came eastward through Asia Minor at the head of a powerful Greek army. Before the Persian king fully realized what threatened him, Alexander was through the Cilician Gates and the Battle of Issus was fought (333 B.C.). The Macedonian conqueror needed first of all to secure the Levantine coast as a naval base. Accordingly, he came at once down the coast from the north, demanding the allegiance of the successive maritime states and cities. It was generally the case that he met with little or no opposition, but there was one very important exception. The city Tyre, which was strongly fortified, especially by its insular position, resisted the Greek army, and held out, with »Semitic tenacity«, for seven months. After a terrible siege it was captured, Alexander having constructed a great mole from the mainland to the island. The city was then razed.

After the siege and capture of Gaza, and a brief sojourn in Egypt, the conqueror turned again eastward with his terror-inspiring foreign armies (331). It may be taken for granted that he had visited Jerusalem in the meantime, though we have no trustworthy account of the visit. There followed the defeat and death of Darius and the complete conquest of his empire. Alexander himself, now regarded as at least a demigod, died suddenly in Babylon, far from his own native land, in 323.

The shock given to all Western Asia by the invasion of these

terrible Westerners (or rather, Northerners, for so they seem generally to have been thought of), strangers and seemingly invincible, was tremendous. The results of the invasion were permanent, moreover, and for all the lands included in it a new era was begun. The contribution made by this conquest to the literature of Asia and Egypt — to say nothing of Europe — was almost endless. The deeds of the great Alexander were everywhere recounted and embellished, and he himself soon became a legendary figure, and eventually a Christian hero and a Mohammedan saint.

We certainly should expect to find numerous allusions to these world-changing events *in the Prophetical Books of the Old Testament which were composed in the Greek period.* It is becoming more and more generally understood that the writings of the Hebrew Prophets were collected and redacted chiefly in the third century B.C. Among the writings thus collected and edited, either as separate books or as component parts of more extended collections, there are not a few which give plain evidence of an origin later than the time of the great conquest. In this later period, especially, were composed many oracles taking express account of foreign nations and their doings; often in the garb of prediction, but also in the form of poetic exhortation or dramatic exposition based on well known facts of past history. It would be very strange indeed if Alexander and his armies had not frequently been taken as a subject of discourse in the Hebrew »prophecies« of the late fourth and early third centuries.

According to the *conventional* view of the Hebrew scriptures, long prevailing among both Jews and Christians, the books of the Canon were all completed in or before the Persian period. It was with this persuasion, indeed, that the group of prophetical books, comprising the three Major Prophets and the Dodekapropheton, was compiled, labeled, and arranged by the editors of this division of the sacred scriptures. ‚Malachi' was intended to be the latest of the group. No preceding member of the collection, when it had been given its final shape, had *the appearance* of coming from a later day. We are justified in saying more than this, on the basis of our present knowledge. No writing which obviously originated later than the Persian period would have been given a place here. If the words or phrases pointing to a late date could be removed, altered, or interpreted in another way, the writing could be regarded as the work of one of the Prophets; otherwise, it must be rejected.

In the Kethūvīm also, where the more liberal view, appearing as early as the beginning of the present era, would admit the presence of very late elements, the fiction of early origin has been maintained, in various ways. It was not a difficult matter, to be sure. The long passages in the Book of Daniel relating to Alexander and his successors have the form of prediction, and the Greek words scattered through this book and the Book of Ezra — including the Aramaic documents — were rendered harmless by their Semitic dress.

To return to the Prophets. There is one writing in this group in which the fact of alteration for the purpose of assuring the early origin seems especially clear. The prophecy of *Habakkuk* — all three chapters, for the book is manifestly a unit and a carefully constructed composition from beginning to end — is a highly poetic and very impressive meditation on the conquests of Alexander and his Greek invaders. This was perhaps sufficiently demonstrated by Professor Duhm in his monograph, Das Buch Habakkuk, 1906, though some important evidence in favor of his thesis was overlooked by him. The present writer reached the same conclusion quite independently, later than Duhm but without having heard of his investigation; making the very same substitution of כִּתִּים for הַכַּשְׂדִּים in 1 6, besides duplicating his emendations of the text in several other placed. The word קָדִימָה in 1 9 I interpreted as »eastward«, meaning the general direction from Macedonia to the capital-city of the Great King, Darius. Still weightier evidence, however, is to be found in the description of these terrible warriors, unlike any that have been known hitherto, as coming »to possess dwelling places that are not theirs« (1 6). No Hebrew writer would have thought of using such words in speaking of a Babylonian, Assyrian, or Persian invasion. Conquests from the direction of Mesopotamia had been the regular thing, and taken for granted, for many centuries. With the *Greek* armies it was quite another matter.

The alteration of Kittīm to Kasdīm in 1 6, however, is hardly the result of accidental corruption of the text. It is much more likely that it was a change deliberately made. The invading armies that came from Kittīm were those of Alexander (1 Macc 1 1. 8 5), and the invasion took place »in the days« of the prophet and his contemporaries (1 5). This magnificent specimen of Hebrew religious poetry could not be claimed as the work of one of *the Prophets* while its late date was so plainly indicated.

There is another alteration in the text, even more striking. In the

first chapter, the ruthless foreign conqueror had been described as »treacherous« (בֹּגֵד, vs. 13). He is also insatiable, and irresistible. »He gathers captives as the sand« (vs. 9). »He derides every stronghold, for he heaps up the earth and takes it« (vs. 10); an allusion to Alexander's mole by which Tyre was finally taken. »He gathers all peoples in his net« (vs. 15 ff.). In the second chapter, vss. 5—10, there is a return to this description, the same conqueror being denounced in the same terms. »He cannot be satisfied, but gathers unto himself all nations, heaps unto himself all peoples« (vs. 5; so also vss. 8. 10). »He increases that which is not his« (vs. 6; cf. 1 6). This personage is introduced in the opening words of vs. 5. He is »treacherous« (בֹּגֵד), as in 1 13; haughty, as in 1 10; he »keeps not at home« (לֹא יִנְוֶה)[1], a phrase which gives a striking parallel to 1 6, where the invaders are said to come »to possess dwelling places that are not theirs«. Who is this conqueror of all nations? He is named in 2 5 as הַיָּיִן, a word which in its original form was certainly הַיָּוָנִי, »the Greek«.

It is not due to mere accidents of transcription that both of the proper names *which could show the late date of the work* have been altered. Either instance, if it stood by itself, might well be explained thus; but when they are considered together, with their significance taken into account, the explanation of accident cannot suffice. The redactor could find a certain justification for his changes, to be sure. Might not the Chaldeans be denounced in these same terms? As for the »Wine«, it would seem to be supported by 2 15 (certainly a part of the original prophecy). Be that as it may, this booklet of Habakkuk was written by a contemporary of the Macedonian and his conquests.

There is another late prophecy in which a similar alteration of the text has given a false interpretation to the meaning of the writer. *Ezekiel* 26, as it stands in our Bible, predicts the successful siege and utter destruction of Tyre by Nebuchadrezzar. As a matter of fact, the siege of this city by Nebuchadrezzar was not succesful, and — what is more to the point — Ezekiel himself says in plain language and with emphasis thas it was not. In 29 18 ff. are these words: »Son of man, Nebuchadrezzar king of Babylon caused his army to serve a great service against Tyre; every head was made bald and every shoulder was peeled; *yet had he no wages, nor his*

1) This rendering, which is that of the English Revised Version, is correct. Cf. the use of נָוֶה in such passages as Js 32 18; Prov. 3 33; Job 5 3.

army, from Tyre, for the service that he had served against it. Therefore, thus saith the Lord God: I will give the land of Egypt unto Nebuchadrezzar . . . . and it shall be the wages for his army. I give him the land of Egypt as his recompence for which he served.« This is a perfectly unambiguous statement of what we know to have been the case; the long siege of Tyre by the Babylonian king was a failure.

In 26 7 the words מלך בבל נבוכדראצר are a palpable insertion, disturbing the structure of the sentence in which they stand. The original reading was this: »Behold, I will bring upon Tyre *from the north a king of kings*«. Then follows a vivid description of the successful siege, and the capture of the city by the building of a mole and a causeway (vs. 8), over which the chariots of the victor are driven into the streets of the city (vs. 10 f.). This is a description of the capture of the city by the great »king of kings«, Alexander. No other hypothesis can stand beside this[1].

It is not intended here to discuss other passages at length, but merely to point out a few portions of Hebrew prophecy which seem likewise to have for their subject the portentous deeds of the Greek invader.

The prophecy of *Joel* seems more comprehensible with this explanation than with any other. The locusts were suggested by the armies, and are mainly figurative; though the actual plague, which was familiar enough, is naturally referred to in the passages dealing with agricultural prosperity. The description of the warriors reminds of that in Habakkuk. The »Northerner« (הַצְּפוֹנִי) in 2 20 is to be compared with Ezek. 26 7. The mention of »the Greeks« (בְּנֵי הַיְוָנִים) in 4 6 seems to add its confirmation.

In *Zechariah* 9 very many scholars have recognized allusion to the capture of Tyre by Alexander. The mention of the »severe pains« of Gaza (תחיל מאד, vs. 5) would seem to refer to the five months' siege and capture in the year 332. The term יָוָן in vs. 13 means the Seleucid empire, as in 1 Macc 1 1, where the Greek translator, who certainly had this word before him, renders by Ἑλλάς. »After Alexander had conquered Darius, he reigned in his stead, *as the first ruler of the Greek empire in Asia*«.

Isaiah 23 has the appearance of being another poem inspired

1) Ezekiel 26 is not a later element in the book, but of one piece with the rest of the prophecy. The present writer has often expressed his opinion, formed on many other grounds and, for him, constantly confirmed, that the Book of Ezekiel is in its entirety a composition dating from the Greek period.

by the fate of Tyre in 332 B.C. In vs. 1 read הַבַּיִת: »The house has been devastated, so that none may enter; from the land of Kittīm it has been laid bare.« In the last clause, the verb is impersonal and the suffix in לָמוֹ is *singular* number, as occasionally elsewhere. The Greek rendering, *ἦκται αἰχμάλωτος*, is perhaps what was intended by the Hebrew. Was the change from הבית to מבית another *intentional* alteration? It at least leads to another interpretation of the following words. In vs. 12, כִּתִּים is vocative: »Kittīm, arise, and pass on; even there there shall be no rest for thee!« In vs. 13, אֶרֶץ כַּשְׂדִּים and אַשּׁוּר are insertions; shown to be such by the meter, which moves perfectly when they are removed. Here, again, is false interpretation.

Finally, the powerful and beautifully finished poem in *Isaiah* 14 (vss. 4b—21) applies perfectly to no other world-conqueror than the great Macedonian. No other shook the whole eastern hemisphere in such a unique way as fully to account for the language of this poem. There is one passage which has never received due attention, or a satisfactory interpretation. Vss. 18 ff.: »All the nations have their royal sepulchres, in which their kings are buried«. »But *thou art cast forth away from thy sepulchre*. . . . . Thou shalt not be joined in burial with them« (i. e. with the kings above mentioned). To what should this refer but to the untimely death, in Babylonia, of the demigod Alexander? Understood in this way, the whole poem gains immensely in impressiveness.

Zum Verständnis von Psalm 16 und Psalm 130.

Von

Paul Volz.

Psalm 16.

V. 3 f. machen die größten textkritischen und exegetischen Schwierigkeiten. Die Versionen setzen im großen Ganzen den Konsonantenbestand des M voraus; daraus entsteht die Pflicht, womöglich im wesentlichen mit dem gegebenen Text auszukommen und stärkere Eingriffe zu meiden. Die »Heiligen« und die »Herrlichen« sind allemnach die Glaubensgenossen des frommen Dichters, mit denen er sich zu einem brüderlichen Kreis zusammenschließt, im Gegensatz zu dem Kreis der Andersgesinnten. Man möchte nun vermuten, die Worte אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הֵמָּה seien eine Glosse zu לִקְדוֹשִׁים und sollen diese Heiligen als Heilige a u f d e r E r d e von den Heiligen im Himmel, den Engeln, unterscheiden. Doch bleibt die andere Möglichkeit ebenso gewichtig: »zu den Heiligen im Lande (halte ich mich)«. הֵמָּה wird in G nicht vorausgesetzt; das *ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσεν* des G könnte nahelegen, daß ארץ und ו (vor אדירי) einmal dicht beisammen standen. Auch der Syrer hat kein Wort für הֵמָּה und V geht ganz mit G; in *Σ* ist das הֵמָּה durch *εἰς αὐτούς* wiedergegeben, während *αὐτοῦ* des G fehlt. Nun wäre הֵמָּה zwar grammatikalisch anstelle des Prädikats wie in Gen 7 2 1 Kön 9 20 möglich, aber in einem dichterischen Satz doch sehr merkwürdig. Ich vermute aus diesem Grund und wegen G, daß es zu entfernen ist. Es ist jedoch nicht aufzugeben, sondern vor וְרִבּוּ einzusetzen als die (absichtlich nur angedeuteten) G e g n e r des Beters. Möglicherweise hat הֵמָּה (einmal ausgefallen, am Rande wieder beigeschrieben, dann an falscher Stelle eingesetzt) ein anderes Wort verdrängt, das »anhängen« oder etwas Aehnliches besagte.

Der *status constr.* אַדִּירֵי ist unmöglich. Nun haben eine Masse griechischer Handschriften, G$^{ald.\ cpl.}$ Theodoret hinter *ἐθαυμάστωσεν* ein *ὁ κύριος*. So nehme ich an, daß אדירי = אדירוי = אַדִּירוֹ יְהוָה ist. Das gibt einen ausgezeichneten Sinn.

V. 3 enthielt also im ursprünglichen Text etwa folgenden Gedanken:

Zu den Heiligen im Lande halte ich mich,
die Herrlichen Jahwes: all meine Lust
ist an ihnen.

V. 2 bringt das starke Bekenntnis zu Jahwe (das Perfekt drückt die Entschiedenheit aus); daran schließt sich v. 3 das Bekenntnis zu den Glaubensgenossen, die Zugehörigkeit zum gleichgesinnten Kreis von Brüdern.

Nun folgt v. 4 die Kehrseite: die Absage an den entgegengesetzten Kreis. Während v. 4^b deutlich ist, sieht v. 4^a unübersetzbar aus. עַצְּבוֹתָם heißt nichts anderes als »ihre Schmerzen«, und so lesen und übersetzen auch G'AΣSV; dagegen geben E'ΘT ein Wort für ‚Götzenbilder'. Man ist versucht, dies einfach einzusetzen, auch wegen der folgenden Suffixe. Das Schwergewicht von MGS, also der besten Zeugen, mahnt aber zur Vorsicht, und es läßt sich leicht denken, daß die übrigen Zeugen nur des einfacheren Sinnes wegen, nicht auf Grund eines anderen Textes, zu ihrer Deutung gekommen sind. Da im ganzen Lied so viel von ‚Freude' und ‚Wonne' gerühmt ist, die der Fromme (wie seine Mitbekenner) erlebe, so kommen wir auch von dieser Erwägung aus dazu, das Wort ‚Schmerzen' für den gegnerischen Kreis festzuhalten.

Die Konsonanten אחרמהרו sind gut bezeugt, besonders durch G *μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν;* ebenso oder ähnlich ΘTV; Σ hat *ἀκολουθοῦσαι ταχέως*). 'AE'S setzen den Plural אחרי(ו)ם voraus (bei 'A notiert Field neben *ἄλλους* auch *ἄλλον*). Das Verb מהרו steht nicht ebenso überall fest; 'A übersetzt *ἐκάκωσαν*, E' *ἐξελέξαντο* (wohl = בחרו). Angesichts dieser Bezeugung werden wir uns also auch hier vor stärkerem Eingriff hüten müssen. Indem ich mich bemühe, mit dem Bestehenden auszukommen, gelange ich zu folgendem Vorschlag:

הֵמָּה יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחַר מָהֲרוּ׃

»Mögen jene die Mehrheit haben:
ihre Schmerzen sind darnach eilends da!«

אַחַר wird durch GΘTV bestätigt. Die Suffixe in v. 4^b setzen nicht notwendig im Vorhergehenden das Wort für Götter voraus; sie haben auch bei der Beziehung auf die Anhänger des gegnerischen Kreises ihren vollen Sinn, und bei נְסָכֵיהֶם paßt dies sogar besser. Auch שְׁמוֹתָם heißt nicht bloß »die Namen, die die Götter tragen«; es kann ebensogut heißen »die Namen von Göttern u. dgl., die die Gegner im Munde führen«; es können die Namen sein, die man im

gegnerischen Kreis als heilig oder als zauberkräftig gebrauchte[1]. מהר = »herbeieilen« vom Unglück ist durch Jer 48 16 belegt; auch dort steht von etwas Kommendem das Perfekt im Sinn der Gewißheit. So wird es auch hier nicht nötig sein, das Perfekt in ein Imperfekt zu ändern oder das ganze Wort etwa durch eine Bildung von מרר (»ihre Schmerzen werden darnach bitter sein«) zu ersetzen.

Auf diese Weise gewinnen wir für die Absage in v. 4^a und 4^b zwei Zeilen; so wie das positive Bekenntnis zu Jahwe und zu den Brüdern in v. 2 und 3 durch zwei Zeilen gegeben war. Auch im weiteren Verlauf des Gedichtes schließen sich immer je zwei Zeilen näher zusammen.

Zum Inhalt des ganzen Psalms möchte ich noch die Frage aufwerfen, ob wir es hier nicht mit dem Gegensatz zu einem der mystischen Kreise zu tun haben, mit denen sich das fromme Judentum in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten im Wettbewerb auseinanderzusetzen hatte. Es liegt bei einem schon durch die sprachlichen Ausdrücke als spät gekennzeichneten Lied doch nahe, an einen solchen tieferen Gegensatz zu denken, während der Gegensatz zu wirklichem Götzendienst weniger wahrscheinlich ist. Manche Ausdrücke des Psalms würden durch diese Beleuchtung vom Gegensatz zu mystischen Kreisen aus noch erklärlicher werden: Jahwe als *summum bonum*, die ‚Heiligen', der Brüderkreis, die Blutspenden, die Namen[2], die immer wieder gerühmte überschwängliche Freude; das Glücksgefühl war es gerade, was der Myste schwärmerisch begehrte. In solchem Zusammenhang, als Auseinandersetzung mit dem Preis mystischer Heilsgüter, müßte dann auch v. 10 seinen besonderen Sinn bekommen. Dann würde die Deutung auf die Bewahrung vor unzeitigem Tod nicht genügen, sondern es wäre an die Fortdauer und die Entrückung ins Jenseits

1) Zum magischen Gebrauch der Namen wie zum Sondergebrauch von Namen in der religiösen Gruppe vgl. u. a. DIETERICH, eine Mithrasliturgie S. 112; DIETERICH erinnert auch daran (S. 114), daß der *flamen dialis* in Rom bestimmte Dinge nicht essen, aber auch ihren Namen nicht nennen durfte. Vgl. weiter HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums. I S. 407—415 über die Rufnamen der Christen.

2) Die Mysten als »Heilige« s. CUMONT-GEHRICH, Die orient. Religionen im röm. Heident. 1910, S. 52; zum Brüderkreis s. S. 183, 231, 299 Anm. 82; REITZENSTEIN Hellenist. Mysterienrelig.[2] S. 28; zu den Blutspenden CUMONT S. 85; zu den Namen vgl. die erste Anmerkung. Für die Entstehung und den Sinn der eigentümlichen Ausdrücke: Jahwe »mein Becher«, »mein Loshalter« v. 5 konnte ich noch keine befriedigende Erklärung finden.

zu denken, da die mystischen Religionen ja gerade dies den Gläubigen als sicheres Gut verheißen haben.

Das starke Bekenntnis zu Jahwe und zur Gemeinschaft der Jahwegläubigen, das Glück in Jahwe wird lebhaft ausgesprochen, um den Lockungen jener andersartigen Brüderschaften den eigenen Besitz gegenüberzustellen. Die Gegner sind nur kurz berührt; das ganze Lied ist durchaus positiv. Die Gegner sind in der Mehrzahl; der Dichter befindet sich wohl in der heidnischen Diaspora, vom Tempel ist nirgends die Rede. Der Beter weiß, daß er trotz aller Entschiedenheit doch die Widerstandskraft nicht in sich selbst trägt; darum stellt er dem Bekenntnis die demütige Bitte v. 1 voraus. Er betont auch sehr eindringlich die sittliche Wirkung der Gottesgemeinschaft. Das fehlt auch in den mystischen Religionen nicht; aber es hat doch vielleicht seine besondere Note, daß der Dichter in den »Nächten« nicht ein schwärmerisches Eingehen in die Gottheit erleben will, sondern die Züchtigung durch die innere Stimme.

Alttestamentliche Religiosität und Mystik sind die größten Gegensätze. Die durch und durch theozentrische Frömmigkeit, die scharf ausgeprägte Persönlichkeit Gottes, die Furcht vor der Majestät Jahwes, der Ebedgedanke, das Gebetsleben als herbe Zucht, das Ich im Verband der Gemeinschaft: das ist alttestamentliches Erbe. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß sich da und dort in der Sprache der alttestamentlichen Frommen ein Wort aus den mystischen Kreisen findet, so wie in Ps 73 28 oder wie vielleicht in Ps 16. Um so mehr dann, wenn der Fromme in festem und fröhlichem Bekenntnis aussprechen wollte, daß seine »Heiligen« und »Herrlichen« alles das auch haben, was jene rühmen, und noch viel mehr.

Psalm 130.

Ueber Form und Inhalt von Ps 130 hat sich Cornill in der Festschrift für Budde 1920, S. 38—42 geäußert. Da ich in einigem von ihm abweiche, möchte ich auch zu diesem Psalm das Wort ergreifen. Im Unterschied von Cornill und den meisten anderen Exegeten bin ich der Meinung, daß der Psalm, abgesehen von einem einzigen Eingriff, im Hebräischen richtig überliefert ist, und daß die meisten vorgeschlagenen Aenderungen, namentlich in v. 5 f., die Form und den Gehalt des Liedes nicht verbessern, daß vielmehr die volle Schönheit des Liedes im unversehrt erhaltenen hebräischen Original liegt.

Auch ich nehme an, daß das Lied die Kināform hat. Die Kinā

ist hier wie auch sonst überall nicht sklavisch streng durchgeführt, und das Wesen der Kinā ist nicht: 3 + 2 Hebungen, sondern: längere + kürzere Halbzeile. Das Lied ist außerordentlich kunstvoll gebaut; rhythmische Abschnitte und Sinnabschnitte entsprechen sich, und auch im einzelnen beweist der Dichter feinstes Empfinden. Deutlich heben sich die beiden Strophen 1—4 und 5—8 voneinander ab (wobei von den vier Zeilen je zwei enger zusammengehören). Mit v. 5 beginnt das Erlebnis von vorne. Nachdem der Fromme die Gewißheit der Vergebung (v. 4) schon erfahren hat, steigt er in der Erinnerung noch einmal in die Tiefe des Harrens hinab. Die einzelnen Züge des Erlebnisses werden in beiden Strophen gleicherweise dargestellt, und der Parallelismus der beiden Strophen ist bis ins einzelste durchgeführt:

v. 1—4	v. 5—8
aus der Tiefe	in der Nacht
ich rief	ich harrte
gespannt auf das Erhören Jahwes	auf das Wort Jahwes
ja, bei dir ist die Vergebung	ja, bei Jahwe ist die Gnade.

Störend bei diesem geschlossenen metrischen, strophischen und sachlichen Aufbau ist die Ueberfüllung der Zeile 7, vor allem die ersten Worte der siebten Zeile mit ihrem m a h n e n d e n Ton. Nun fehlen aber diese Worte יַחֵל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה in Gא, also in einem sehr gewichtigen Zeugen (G^B besitzen wir für Ps 130 nicht). Wir werden daher berechtigt sein anzunehmen, daß diese Worte »Israel harre auf Jahwe« einmal als Ueberschrift oder sonstige erbauliche Beischrift für den Zweck der synagogalen Vorlesung und Betrachtung oder der Einordnung in die Kultliturgie am Rand entlang beigefügt waren; die Worte eignen sich sehr gut dazu, gewissermaßen als Summa des Psalms. Später kamen sie, wie es immer bei solchen Glossen geschah, in den Text herein. Löst man sie heraus[1], so erkennt man erst die vollendete Form und das Gleichmaß des ursprünglichen Gedichtes.

V. 5 f. dagegen halte ich im hebräischen Text für ursprünglich richtig, und alle Abweichungen der Versionen, ebenso alle Aenderungen der heutigen Erklärer bringen keine Verbesserung, sondern nur eine Verschlechterung der Form und des Inhalts. Es muß der methodische Grundsatz ausgesprochen werden, daß M im Prinzip den Vorzug vor G verdient, und daß der Hebräer solange festzuhalten

1) Daß ich hier mit CORNILL zusammentreffe, ist mir eine sehr willkommene Bestätigung.

ist, solange er einen Sinn gibt. Dieser methodische Grundsatz wird dadurch bekräftigt, daß auch G, der beste Zeuge unter den Versionen, absichtlich keine reine Uebersetzung ist, sondern zugleich früheste Auslegung, Anpassung an das griechische Sprachgefühl und an das Bedürfnis der griechisch-jüdischen Synagoge. Wenn man M nicht leichthin wegen G preisgibt, sondern sich die Mühe nimmt, in den Sinn von M einzudringen, so ist man nicht selten davon überrascht, daß M den tieferen, ursprünglich »alttestamentlichen«, jedenfalls in den meisten Fällen den eigenartigeren Gedanken gibt, während G eine Verwischung und Verflachung darstellt. Man darf daher aus abweichendem G nicht sofort auf eine andere, gar auf eine im Vergleich zu M bessere hebräische Vorlage schließen.

So ist es auch hier. Eine Verschlechterung bedeutet es, daß G in v. 5 statt der dritten Person des M die zweite gibt: *ὑπέμεινεν ἡ ψυχή μου εἰς τὸν λόγον σου* (so $G^{A.R.T}$; $G^{\aleph}$ hat *εἰς τὸν νόμον αὐτοῦ*; $G^{\aleph\,c.a.}$ *εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ*). Der Uebergang von der zweiten zur dritten Person in M ist sehr fein und gewiß mit voller Absicht gewählt. Die zweite Strophe (v. 5—8) erhebt das Erlebnis des einzelnen zum allgemeinen Glaubenssatz. Dieser Ton klingt am Abschluß der ersten Strophe (v. 4) schon an. Die zweite Strophe beginnt zunächst wieder ganz individuell, aber sie will aus dem Einzelerlebnis die allgemeine Erfahrung herausgestalten v. 7. 8. Daher ist in der zweiten Strophe von Anfang an die Form des Gebets verlassen und durchweg über Jahwe geredet. M wird außerdem durch ST unterstützt, לְדָבָרוֹ auch durch ʾA und einen anderen griechischen Zeugen, der wohl = E′ ist, ebenso durch L. Es empfiehlt sich also nicht, wie Duhm und Buhl in BH, dem alexandrinischen Griechen und seinen Genossen zu folgen.

Eine Verschlechterung bedeutet weiter die Verbindung der Wörter und Sätze innerhalb v. 5—7ª in G. Auch hier haben die meisten neueren Exegeten nachgegeben, m. E. ohne Grund und nicht zur Förderung der Sache [1]. V. 5ª »Ich hoffte auf Jahwe, meine Seele hoffte«; das zweimalige קִוִּיתִי ,קִוִּיתָה ist höchst wirkungsvoll und drückt die äußerste Spannung aus; die erste Halbzeile ist absichtlich etwas länger, sie muß rasch gesprochen werden, um die

1) Wenig vertrauenerweckend ist dabei, daß keine zwei Exegeten den Text in gleicher Weise herstellen; Bertholet, Buhl, Cornill, Duhm, Gunkel, Kittel, Schmidt, Stärk geben acht verschiedene Lösungen. In v. 5—7a stimmen Bertholet und Mowinckel, soviel ich sehe, überein; Mowinckel geht dann in v. 7b. 8 seine eigenen Wege.

zitternde Ungeduld zum Ausdruck zu bringen. V. 5^b »(und zwar) auf sein Wort harrte ich«. Dieses »Wort Jahwes« ist nicht allgemein zu verstehen als Worte alter Verheißungen, durch die die Vergebung verbürgt war (so BÄTHGEN, KITTEL). Es ist vielmehr ein ganz bestimmtes Einzelwort, nämlich der göttliche Freispruch, ähnlich dem Wort Natans 2 Sam 12 13 und dem Wort, das Jesus Matth 9 2 zu dem Gichtbrüchigen sagte: »Vergeben sind dir deine Sünden!« Der Ausdruck ist aus der rituellen Bußliturgie zu erklären, wo der Sühnepriester nach der Beichte und den Bußzeremonien das Wort der Absolution sprach und der Büßer durch dieses Wort der Vergebung und Befreiung vergewissert wurde[1].

V. 6^a »meine Seele war Jahwe (zugewandt) mehr als Wächter dem Morgen«. Die zwei Wörter נַפְשִׁי und לַאדֹנָי sind ganz dicht zusammengestellt ohne ein Verb: so gespannt, so völlig auf Jahwe gerichtet, so unmittelbar mit ihm verbunden war die Seele des Frommen. Wie der Wächter an nichts denkt als an den Morgen, wie der Wächter den Morgen in seinem Sinnen und Schauen ganz an sich heranzieht, so tut hier die Seele mit Gott. Das »Hoffen«, »Harren« genügt nicht mehr, die wartende, sehnsüchtige Seele geht ganz in Jahwe auf. Das ist die plastische Sprache des Dichters, die starke Sprache des Glaubens. So spricht das Original. Die alte Uebersetzung, die nicht aus dem gleich starken Empfinden, sondern bloß aus einem Nachempfinden hervorgeht, wagt diese starke Sprache nicht mehr. Sie kann es wohl auch aus technischen Gründen nicht, so wenig wie wir in der heutigen deutschen Uebersetzung. Deswegen wurde in G ein Verb eingeschoben, bzw. das vorhergehende Verb von v. 5 Schluß zu v. 6^a gezogen. Und leider

1) Dies darf man wohl aus dem babylonischen Sühneritual erschließen, wo am Ende der Sühnehandlung das Wort der Absolution steht. Vgl. SCHRANK, Babylonische Sühneriten S. 68: »Die Handlung gipfelt in einem Gnadenspruch und der Absolution. Sie wird in einer kurzen feststehenden Formel erteilt sein mit der Aufforderung an den Büßer, zu gehen, gesund oder normal zu werden, in Ordnung zu kommen usw.«. Vgl. auch S. 53 die Bitte an die Gottheit: »sprich mein *achulap* aus«, was SCHRANK übersetzt: »sprich den von mir erwünschten Gnadenspruch aus«. In einem anderen Text (IV R 55 Nr. 2, 5 b) heißt es: »dem NN, Sohn des NN, deinem (Ischtars) Knecht wurde ein *achulap* (Gnadenspruch) zugesprochen. Beachtenswert sind auch die Zeilen im Ischtarhymnus (KING, Seven Tabl. App. V, 244 ff.): »voll Gnaden sieh mich an, erhöre mein Flehen; meinen Gnadenspruch sprich mir zu, dein Gemüt erweiche sich; einen Gnadenspruch für meinen armen Leib, der voll ist von Verstörung und Verwirrung .... einen Gnadenspruch für mein Gemüt, das sich ersättigt hat an Tränen und Seufzern.«

haben sich die meisten heutigen Uebersetzer davon beeinflussen lassen und den Text des Originals darnach aufgefaßt und geändert [1].

V. 6b »Wächter dem Morgen«: auch hier hat G die Wiederholung verwischt mit seiner mehr allgemeinen Uebersetzung *ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας μεχρὶ νυκτός*. Diese Wendung gibt allerdings nur $G^{\aleph}$; daß M richtig ist, wird durch die Zufügungen in $G^{A.R.T}$ und zahlreichen Minuskeln, in $G^{ald.\ cpl.}$ Theod., durch die Korrektur in $G^{\aleph\ c.a}$, durch *A Σ* und die übrigen Versionen bestätigt. Die Wiederholung im Original ist wundervoll fein und bringt das gespannte Harren noch einmal zum schönsten Ausdruck. Eine Aenderung ist nicht nötig, nicht einmal das מִן muß vor שֹׁמְרִים ergänzt werden, denn die Wiederholung will echoartig wirken und gibt darum absichtlich eine kleine Verkürzung. Besonders wenig schön ist es, wenn die beiden שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר auseinandergerissen werden und das zweite zum folgenden (v. 7 Anfang) genommen wird [2]. Damit ist die ganze Feinheit der Wiederholung zerstört. Denn eben in dem unmittelbaren Nebeneinanderstehen der beiden Wortpaare liegt die gespannte Sehnsucht. So lauten die beiden Zeilen im Original, eben im heutigen hebräischen Text:

Ich hoffte auf Jahwe, meine Seele hoffte —
auf seinen Spruch harrte ich.
Meine Seele war Jahwe (zugewandt) mehr als Wächter dem Morgen,
Wächter dem Morgen!

Die beiden Zeilen gehen völlig in der Stimmung des Harrens auf, sie sind sozusagen ganz Harren, ganz seelische Spannung. Das Eindringliche ist durch die drei Wörter des Harrens und durch die Wiederholung des Wächterbildes ausgedrückt, das Innerliche, Seelische durch das zweimalige *nafschî*, die völlige Hingebung durch das unmittelbare Nebeneinander von *nafschî* und *la'donai*.

Auch sonst bietet das Lied im Inhaltlichen eine Fülle tiefster Gedanken und Empfindungen. Ich setze auch hier ein bestimmtes individuelles Erlebnis als Anlaß des Gedichtes voraus und

1) Auch BÄTHGEN, der im übrigen den Text des M in v. 5 f. stehen läßt, bemerkt, v. 6 Anfang sei aus הוֹחִילָה הוֹחַלְתִּי ein zu ergänzen oder vielleicht einzusetzen. DUHM ist der einzige, der die beiden Wörter so, wie sie dastehen, zusammennimmt; er erinnert treffend an Ri 5 9 לִבִּי לְחוֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל, wo wir ja gleichfalls dichterische Sprache vor uns haben.

2) So GUNKEL, KITTEL, BERTHOLET, MOWINCKEL (mit der Lesart מִשֹּׁמְרִים 2°). Gestrichen werden die zwei Wörter von BUHL (als wahrscheinlich), CORNILL und STÄRK. DUHM zieht den ganzen Halbvers 6b zu v. 7. BÄTHGEN und SCHMIDT lassen es bei M (SCHMIDT wohl mit מִשֹּׁמְרִים 2°).

fasse die Perfekta im Unterschied von den übrigen Erklärern als Ausdruck der Vergangenheit: »ich rief«, »ich hoffte«. Erst dadurch wird der ursprüngliche Sinn des Liedes ganz erschlossen und die volle Kraft der Worte offenbar. Der Dichter beschreibt ein bestimmtes Erlebnis, in dem er Sündennot und Sündenvergebung erfahren hat. Das Einzelerlebnis stellt sich ihm in den Zusammenhang der Gemeinde-Erfahrung und stärkt ihm und der Gemeinde den Glauben. MOWINCKEL meint, ein ursprünglich individuelles Lied sei auf die Gemeinde umgedeutet worden. Dies ist schwerlich richtig; auch braucht man nicht anzunehmen, v. 7 f. seien erst später hinzugefügt worden. Vielmehr erhebt sich das individuelle Bekenntnis schon im ursprünglichen Lied und ganz von selbst zum Gemeindebekenntnis, und der einzelne Fromme erlebt die göttliche Gnade als Glied der Gemeinde.

Ueber v. 4^b habe ich in der Abhandlung »Das Dämonische in Jahwe« S. 39 mich geäußert. CORNILL S. 40 erinnert bei dieser Stelle sehr fein an neutestamentliche Gedanken; ich habe sie aus dem Urboden des Alten Testaments und der Religion zu erklären versucht. Als paralleles tiefsinniges Paradoxon des Neuen Testamentes könnte man Luk 7 47 anführen. Jedenfalls darf auch in v. 4^b ja nicht wegen der Schwierigkeit des Sinnes und wegen der Zeugen geändert werden[1]. Die Erklärung bei KITTEL (im Psalmenkommentar), daß die Vergebung stets einen ethischen Zweck verfolgen müsse und daß der Sünder in Reue und sittlichem Leben gefördert werde, scheint mir den Nachdruck allzusehr auf das Ethische zu legen[2]. Die meisten Erklärer betonen mehr die Wirkung auf den Menschen als das im Text verlangte Ergebnis hinsichtlich Gottes. Der Sinn ist der: durch jede Vergebung muß (nicht bloß der Mensch wachsen, sondern muß) vor allem Gott im Menschen und vor den Menschen wachsen und zwar — das ist das Paradoxe — Gott als der Heilige, Majestätische, Furchtbare.

Gerade weil dieser Gedanke, der Schrecken der Sünde, nicht fehlt, ist es um so erhebender zu sehen, wie positiv der Psalm ist, wie das Positive sich besonders darin äußert, daß der Psalm aufsteigt aus der »Tiefe« des Anfangs bis zum Jubelton und Fortissimo

1) DUHM liest לְמַעַנְךָ וְלָךְ (1. Aufl. לְמַעַן טוּבֶךָ), wobei וְלָךְ zu v. 5 gezogen wird.

2) Auch MOWINCKEL (Psalmenstudien II, S. 130) schwächt ab: »Hier ist Furcht fast soviel wie Anbetung; in dem Worte Furcht drückt hier der Dichter die ganze Fülle seiner Religion aus: die Angst vor der Sünde, die Dankbarkeit, die Liebe, das Vertrauen zu Gott, die Ehrfurcht vor ihm, dem Heiligen« usw.

des Schlusses »der Israel erlöst von allen seinen Sünden«, von der bestimmten Erfahrung des einzelnen zu dem großen, umfassenden Bekenntnis der Gesamtgemeinde. Mit gutem Sinn steht der Psalm in der Sammlung der Lieder des Herbstfestes (des Jahwe-Jahresfestes). Dem frohen Fest geht der Sühnetag voraus; von der Sünde freigesprochen konnten die Gemeinde und die einzelnen das Fest mit Freude feiern. Es ist wohl erlaubt zu vermuten, daß in der gereinigten Frömmigkeit der späteren Zeit am großen Sühntag ein Frommer ein solches Bekenntnis aussprechen konnte, wie es uns hier überliefert ist. Und da das Lied zwar an die rituelle Zeremonie erinnert, aber ganz unabhängig von ihr und ganz geistig gefaßt ist, werden wir anzunehmen haben, daß das Lied ursprünglich nicht auf dem Tempelplatz, sondern in der Synagoge vorgetragen wurde.

Hebräische Wechselnamen.

Von

Gottfried Widmer.

I.

Wenn man seine Aufmerksamkeit den im AT überlieferten Eigennamen zuwendet, so kann man sehr bald die Beobachtung machen, daß ein Name in Parallelstellen in verschiedener Form wiedergegeben wird. Diese Verschiedenheit variiert sehr: in einer Anzahl von Fällen erkennen wir trotz der verschiedenen Wiedergabe doch in allen Stellen denselben Namen wieder, während anderwärts uns vollständig fremde Namen begegnen, unter welchen wir eine gegenseitige Beziehung nicht feststellen können. Angesichts eben der letzten Tatsache liegt es dann nahe, an Textverderbnis zu denken, und darauf mögen ohne Zweifel viele der Divergenzen zurückzuführen sein. Aber wir finden doch Parallelstellen, die uns den einen Namen in verschiedenen Formen geben — wir möchten sie in der Folge nach dem Vorschlag von Herrn Prof. L. KÖHLER (Zürich) W e c h s e l n a m e n nennen — bei denen wir nicht ausschließlich eine einzige Form als echt, die andern als korrupt erklären, sondern alle als gleichberechtigt nebeneinander stehend gelten lassen möchten. In einer großen Anzahl solcher hier in Betracht fallenden Parallelen liegen ohne Zweifel einerseits Vollnamen, andererseits Kurznamen vor, welch letztern wohl zumeist ein karitativer Sinn innewohnt. Beide, Voll- und Kurzname werden gleichzeitig nebeneinander in Gebrauch gestanden haben, besonders im alltäglichen Sprachgebrauch werden kurze Formen vorgezogen worden sein. Freilich kann auch ein Name im Laufe der Zeit gewisse Wandlungen durchgemacht haben, und bei der freien Art, wie der Verfasser einer Schrift seinem Quellenmaterial gegenüberstand, ist es nicht ausgeschlossen, daß eine zu einer bestimmten Zeit beliebte Namensform an die Stelle einer altertümlichen, veralteten Form gesetzt wurde (s. LIDZBARSKI, Ephemeris II 6). Auch dürften dialektische Verschiedenheiten nicht ohne Einfluß geblieben sein bei der Entstehung solcher Wechselnamen, doch kann bei dem geringen Umfang des uns erhaltenen hebräischen Sprachtums sicheres nicht mehr festgestellt werden.

II.

Bei Stellen, wo die Parallele einen ganz andern Namen bietet, und wo infolgedessen die Interpreten geneigt sind, diese Divergenz einer mangelhaften Textüberlieferung zuzuschreiben, drängt sich die Frage auf, ob nicht ein und dieselbe Person vielleicht verschiedene Namen getragen habe, sei es, daß bereits bei der Geburt einem Kinde verschiedene Namen gegeben wurden, von denen dann einer als Rufname den andern in den Hintergrund drängte, sei es, daß eine Person später aus irgendeinem Grunde den Namen wechselte. Für beide Annahmen sind uns Stellen erhalten, die darauf hinzuweisen scheinen. Für die erste sei Gn 35 16 ff. genannt, eine Erzählung, die uns ohne Zweifel wirkliche Uebung wiedergibt und zeigt, wie irgendein Umstand bei der Geburt eines Kindes für die Namengebung Bedeutung gewinnt und bestimmend wirkt: die sterbende Mutter nennt den Sohn בֶּן־אוֹנִי »Sohn meines Unglücks«, »Schmerzenskind«, während der Vater ihm den Namen בִּנְיָמִין »Sohn der rechten Seite«, »Glückssohn« verleiht (vgl. dazu auch die Gepflogenheiten der Araber, bei Ibn Duraid, *kitâb al-ištiqâq*, ed. Wüstenfeld, 1854, pag. 4 16 ff.). Ferner ist in Jer 22 11 und 1 Chr 3 15 die Angabe erhalten, daß der sonst unter dem Namen יְהוֹאָחָז bekannte judäische König auch שַׁלּוּם hieß. Duhm (z. Jer 22 11) vermutet mit Recht, daß letztgenannter Name in einer uns nicht mehr erhaltenen Quelle gestanden haben muß. Ob beide Namen ursprünglich waren, oder יְהוֹאָחָז erst bei der Thronbesteigung angenommen wurde (so Duhm und Rothstein bei Kautzsch[3]), ist dem Text nicht zu entnehmen; für letzteres kann man allerdings sich berufen auf 2 R 23 34 und 24 17, wo in dem Wechsel von אֶלְיָקִים zu יְהוֹיָקִים und מַתַּנְיָה zu צִדְקִיָּהוּ Namensänderungen (וַיַּסֵּב אֶת־שְׁמוֹ) anläßlich der Thronbesteigung der genannten Könige vorliegen, wenn auch hier der kurzgehaltene Text uns über den Grund dieser Aenderung und den mit der Wahl der neuen Namen verbundenen Sinn ganz im Ungewissen läßt.

III.

Im folgenden möchte ich mir erlauben, einige Beispiele von Wechselnamen aufzuführen, indem ich meine, ein Hervorheben deutlicher Fälle möchte wertvoller sein als eine bloße Zusammenstellung des gesamten in Frage stehenden Materials voller Ungewißheiten. Zugrunde gelegt ist der Text der ed. Kittel 1913 und die dort verwendeten Sigel.

A. Die Tendenz, einen Namen zu kürzen, zeigt sich besonders

häufig darin, daß am Ende der mit dem Gottesnamen יהוה zusammengesetzten Eigennamen sich wechselweise das aus יַהְוֶה entstandene יְהוֹ und das hieraus verkürzte יָהּ findet. So wechselt אֲבִיָּהוּ 2 Chr 13 20. 21 und אֲבִיָּה 1 Chr 3 10; אֲדֹנִיָּהוּ 1 R 1 8 und אֲדֹנִיָּה 1 R 1 5; אֵלִיָּה 1 R 17 und אֵלִיָּהוּ 2 R 1 3; אֲמַצְיָהוּ 2 R 14 1 und אֲמַצְיָה 2 R 14 8; אֲמַרְיָהוּ 1 Chr 24 23 und אֲמַרְיָה 1 Chr 23 19; בְּנָיָהוּ 2 S 23 30 und בְּנָיָה 1 Chr 11 31; und so noch viele andere Namen mehr. Wie am Ende, so erscheint der Gottesname auch am Anfang der mit יהוה zusammengesetzten Eigennamen in doppelter Form, wechselweise als יְהוֹ und daraus verkürzt in יֹ, beispielsweise in den folgenden Fällen: יְהוֹאָחָז 2 R 13 1 und יוֹאָחָז 2 R 14 1; יְהוֹאָשׁ 2 R 13 10 und יוֹאָשׁ 2 R 13 9; יְהוֹיָכִין 2 R 24 6 und יוֹיָכִין Ez 1 2; יְהוֹיָרִיב 1 Chr 9 10 und יוֹיָרִיב Neh 11 10; יְהוֹנָדָב Jer 35 8 und יוֹנָדָב v. 6; יְהוֹנָתָן 1 S 14 6 und יוֹנָתָן 1 S 13 2; und so noch einige weitere Fälle.

B. Ferner finden sich einige mit אב zusammengesetzte Eigennamen, die bei denselben Personen in verschiedenen Formen wiedergegeben werden.

a. So finden sich neben אֲבִינֹעַם 1 S 25 14 אבוגיל 1 S 25 18 als K, ferner אֲבִיגָל 1 S 25 3, אֲבִיגַל 1 S 25 32, אֲבִינָל 2 S 3 3 als K und 17 25, dessen auf גל lautende Form Prätorius ZDMG 57 531 vermutungsweise zurückführt auf eine Verkürzung *אֲבִינָא < *אֲבִינַר + ăl als karitativer Endung oder ein mit karitativem g versehenes אֲבִיג als Kürzung eines nicht mehr sicher feststellbaren, aus zwei Elementen gebildeten Vollnamens, während er in der auf גיל lautenden Form eine Häufung zweier karitativer Endungen ăl und ái zu áil feststellt. Nöldeke (Beiträge z. s. Sprachwissenschaft 43, Anm. 2) vermutet als älteste Schreibung ein אבגל, bei dem die Aussprache der letzten Silbe ungewiß bleibt. Die Verschiedenartigkeit dieser überlieferten Formen deutet jedenfalls doch darauf hin, daß dieser Eigenname in verschiedenen Parallelformen bekannt war und in Gebrauch stand.

b. Ferner sei genannt der Name אֲבִישַׁי 1 S 26 6 und אֲבִשַׁי 2 S 10 10. Die beiden Formen tragen das Gepräge von Kürzungen an sich, und ihre Bedeutung bleibt dunkel (vgl. Nöldeke *Encycl. Bibl.* 3289). Lidzbarski (Ephemeris II 13) erklärt sie denn auch als Kurzformen auf ai und führt die erste zurück auf אֲבִישָׁלוֹם, evtl. auf אֲבִישׁוּעַ oder אֲבִישׁוּר, die andere auf אֲבְשָׁלוֹם.

c. Ferner אֲבִישָׁלוֹם 1 R 15 2. 10, dagegen אֲבְשָׁלוֹם in 2 Chr 11 20. 21.

d. Endlich sei genannt אֲבִינֵר 1 S 14 50, während v. 51 und sonst stets אַבְנֵר.

Alle diese sub B genannten Fälle, die zum Teil GRAY (*Hebrew Proper Names* pag. 85) angeführt, lassen die vielfach erörterte Frage, ob das י in den mit einem Verwandtschaftswort zusammengesetzten Eigennamen suff. der 1. per. sg. sei oder Rest einer altsemitischen Kasusendung, die sich sonst nur noch zum Teil im stat. constr. infolge der engen Verbindung eines Wortes mit seinem Genitiv erhalten hat, mit GRAY im letztern Sinn beantworten. Das wechselweise Vorkommen der in Frage stehenden Eigennamen deutet ohne Zweifel darauf hin. GRAY (a. a. O.) weist auch beispielsweise auf das 1 S 25 18 als K gegebene אבוגיל hin, in dem die alte Endung י erscheint, und bemerkt (a. a. O. S. 75 Anm. 2), daß, wenn die alte Kasusendung die Tendenz zeige, sich in der engen Verbindung von constr. und gen. zu erhalten, dies um so mehr der Fall sei in der noch engern Verbindung eines zusammengesetzten Wortes, welches uns in den Eigennamen vorliegt.

C. In einer Anzahl von Fällen liegen Eigennamen vor, die, zum Teil neben den vollen Formen, gekürzte, zumeist karitativ gebrauchte zeigen, welche entweder durch einfache Kürzung oder durch Hinzutreten teils gedehnter, vokalisch auslautender (a, o, u, i, ai) teils nasal ausklingender Endungen gebildet sind (s. LIDZBARSKI a. a. O. pag 7 und 18 und dazu auch NÖLDEKE, *Encycl. Bibl.* sub *Names* § 51. 52. 77).

1. Der Frauenname אֲבִי 2 R 18 2 wird 2 Chr 29 1 mit אֲבִיָּה wiedergegeben. NÖLDEKE (Beiträge z. s. Sprachw. S. 93, Anm. 3) will die erste Form nach der zweiten verbessern, während GRAY (a. a. O. 24 und mit ihm *Enc. Bibl.* 9) unter Vergleichung der Versionen die erste vorzieht. Die Frage, welche der beiden Formen die richtige sei, fällt dahin, wenn wir beide als Wechselnamen ansehen und zwar אֲבִי entstanden durch einfache Apokope aus אֲבִיָּה (LIDZBARSKI a. a. O. S. 11 33).

2. Für אָמֹן Neh 7 59 bietet Esr 2 57 die Kurzform אָמִי (Ephem. II 6).

3. Der Name אִמְרִי 1 Chr 9 4 wird von NÖLDEKE (E. B. 3292) als Kurzform von אֲמַרְיָה mit Endung î erklärt, von LIDZBARSKI Ephem. II 12) als entstanden aus *אֲמָרִי < אֲמַרְיָה, infolge der Aehnlichkeit der Endung î mit dem Nominalsuffix der 1. sg. der Form des mit diesem suffigierten Nomens אֹמֶר analog gebildet. Diese Ableitung findet ihre Bestätigung darin, daß Neh 11 4 in der der Chronikstelle entsprechenden Genealogie der in Frage stehende Name in der vollen Form אֲמַרְיָה erscheint.

4. Wie bereits gesagt, finden sich auch nasal ausklingende En-

dungen. So haben wir in 1 R den Namen des Königs von Juda אֲבִיָּם, während er anderwärts אֲבִיָּה und אֲבִיָּהוּ genannt wird.

5. Die Endungen ם und ן wechseln untereinander, wie dies auch bei den vokalisch ausklingenden der Fall ist. Als Beispiel sei angeführt der Name eines Sohnes Levis, der in 1 Chr wechselweise mit גֵּרְשׁוֹן (5 27 23 6) und גֵּרְשׁוֹם (6 2), גֵּרְשֹׁם (15 7) gegeben wird.

6. Ob der Name des als »Araber« bezeichneten Mannes, der Neh 2 19 6 1 ff. גֶּשֶׁם, 6 6 dagegen גַּשְׁמוֹ heißt, hier anzuführen sei, ist fraglich. Die letztere Form deutet auf den bekannten arabischen Namen جُشَمْ hin (s. NÖLDEKE ZDMG 41 715). Immerhin ist möglich, daß die in Neh gegebenen Formen die verschiedenen Gestalten zeigen, welche der arabische Name im hebräischen Sprachgebiet annehmen konnte.

7. Wenn 1 Chr 11 12 und 2 S 23 9 Q דּוֹדוֹ wechselt mit דודי als K in letztgenannter Stelle, wo sowohl die Lesung mit î als auch mit ai möglich ist, so haben wir 3 Formen vor uns, die alle auf ein nicht-erhaltenes (doch s. GRAY a. a. O. 62, Anm. 1) * דּוֹדִיָּה zurückgeführt werden können (Ephem. II 14).

8. Ein ähnlicher Fall liegt vor in dem Namen Esr 10 43, wo K ידו [wohl יַדּוֹ zu sprechen (oder יִדּוֹ wie 1 Chr 27 21, wo G ihrerseits ιαδδαι bietet)], Q יַדַּי lesen und damit auf parallel laufende Kurznamen hinweisen, die zurückgehen auf ein יְדַעְיָה (s. PRAETORIUS ZDMG 57 528 und Ephem. II 10 10; anders GESENIUS-BUHL WB. [16]).

9. Ebenso verhält es sich mit den 2 Chr 9 29 genannten Namen eines »Sehers«, der mit K יֶעְדַּי oder יֶעְדִּי, Q יֶעְדּוֹ die Endungen ai, î, ô zuläßt und damit auf Kurzformen hindeutet, die aus einem mit עדה + x zusammengesetzten Vollnamen entstanden sind (Ephem. II 14). Ein weiterer Wechselname tritt zu den hier genannten, wenn es sich bei dem 2 Chr 12 15 und 13 22 als עִדּוֹ erwähnten »Seher« oder »Propheten« um ein und dieselbe Person handelt. Dieser Name ist ebenfalls Kurzform und zu עֲדָיָה zu stellen (Ephem. II 10 11; 11 3).

10. Daran schließt an Esr 10 37, das mit יַעֲשַׂי als Q und mit dem wohl ursprünglichern (vgl. G) יַעֲשׂוֹ als K zwei Formen zeigt, die entstanden aus einem * יעשׂיהו (Ephem. II 10 Anm. 3 und *Encycl. Bibl.* 3292) oder יַעֲשִׂיאֵל.

11. 1 Chr 8 31 bietet die Kausalform זָכֶר, wofür 1 Chr 9 37 זְכַרְיָה. Die erste Form ist Kurzform der zweiten. Vgl. זָבָד zu זְבַדְיָהוּ und יְהוֹזָבָד. Von besonderm Interesse ist an den beiden genannten Chronikstellen die Wiedergabe bei G: 1 Chr 8 31 hat G^B ζαχουρ, G^A ζακχουρ,

G^L ζεχρι, 1 Chr 9 37 G^A ζαχχουρ, G^L ζεχρει, deuten somit auf anderweitige Kurzformen von זְכַרְיָה hin, nämlich auf זְכוּר (z. Form s. Praetorius ZDMG 57 528) und זִכְרִי (z. Form s. Ephem. II 12 16).

12. Verschiedene unter sich wechselnde Formen finden sich in den Eigennamen mit der Wurzel יתר als Bildungselement. a) So heißt der sonst unter dem Namen יִתְרוֹ bekannte Schwiegervater des Mose Ex 4 18 יֶתֶר (1 MS, Samarit., Pesch., Vulg. auch hier יִתְרוֹ). b) Der Vater Amasas 1 R 2 5. 32; 1 Chr 2 17 יֶתֶר, dagegen 2 S 17 25 יִתְרָא. c) Im Geschlechtsregister des Stammes Ascher wechselt 1 Chr 7 38 יֶתֶר mit יִתְרָן v. 37 (z. יתרו s. *Encycl. Bibl.* 3303).

13. Der Name כָּלֵב (z. Bed. s. E. B. 629 und 3297) 1 Chr 2 18. 24 wird v. 9 pausal mit כְּלוּבָי gegeben und 1 Chr 4 11 mit כְּלוּב. Während Nöldeke (E. B. 3297) geneigt ist, die beiden letzten Formen als inkorrekt anzusehen, sucht sie Praetorius (ZDMG 57 524) als Eigennamen mit karitativem Sinn, also als Wechselnamen zu כָּלֵב zu erklären.

14. Unter den mit der Wurzel שלם als Bildungselement vorkommenden Eigennamen wechseln zweimal שַׁלּוּם (z. Form E. B. 3294, Ephem. II 21 14) und מְשֻׁלָּם (z. Bed. E. B. 3049). a) Ein Sohn Zadoks heißt Neh 11 11; 1 Chr 9 11 מְשֻׁלָּם, dagegen 1 Chr 5 38 שַׁלּוּם. b) Ein Torhütername lautet Neh 12 25 מְשֻׁלָּם, dagegen Esr 2 42; Neh 7 45; 1 Chr 9 17. 19. 21 שַׁלּוּם. Wenn nach Rothstein (bei Kautzsch Uebersetzung[3] II 539 Anm. e und Benzinger z. 1 Chr 9 17. 19) der Name (בֶּן־קֹרֵא) מְשֶׁלֶמְיָהוּ 1 Chr 26 1 (G^B μοσολαηλ, G^A μοσολλαμ!) mit שַׁלּוּם 1 Chr 9 17 gleichgesetzt und ferner dazu noch von Gesenius-Buhl WB[16] (s. v. שַׁלּוּם) als wahrscheinlich damit identisch שַׁלְמָיָה 1 Chr 26 14 hinzugezogen wird, so ergäbe das einen 3-, resp. 4fachen (so auch Benzinger a. a. O.) Wechsel. Diese Identifikation ist aber fraglich, denn 1 Chr 26 1 wird als erstgeborner Sohn des מ' ב' ק' ein זְכַרְיָה, 1 Chr 9 31 ein מַתִּתְיָה als solcher des שַׁלּוּם genannt. Dagegen stimmt die Identifikation von מְשֶׁלֶמְיָה 1 Chr 9 21, מְשֶׁלֶמְיָהוּ 26 1 mit שֶׁלֶמְיָה 26 14.

15. Ein Priester zur Zeit Serubbabels heißt Neh 12 7 סַלּוּ, v. 20 dagegen סַלַּי. Beides sind Kurznamen, der 1. auf û (Ephem. II 11 22), der 2. auf ai (Eph II 16 9).

16. Der Name סַף 2 S 21 18 erscheint 1 Chr 20 4 als סִפַּי. Beide scheinen Kurzformen zu sein, vermutlich von אָסָף.

17. Ein Levit trägt Neh 11 17 den Namen עַבְדָא (z. Form E. B. 3291 und Ephem. II 8), erscheint dagegen Neh 12 25 und 1 Chr 9 16 als עֹבַדְיָה (z. Bed. E.B. 3284). Die Kurzform wechselt mit der vollen Form.

18. 2 S 6 3 führt einen Namen עֻזָּא an, während v. 6–8 עֻזָּה. Beides sind parallele Kurzformen zu עֻזִּיָּה (Ephem. II 8 und E.B. 3291).

19. Der als König von Juda bekannte Sohn Amazjas erscheint als עֻזִּיָּה im Königsbuch, überall sonst [Jes, Am, Hos, Chr (hier ausgenommen 1 Chr 3 12 mit עֲזַרְיָה)] als עֻזִּיָּה. Die Vermutung, daß der 1. Name bei der Thronbesteigung oder sonst einem großen Ereignis während der Regierung dieses Königs gegen den 2. vertauscht wurde, wird erledigt durch den Umstand, daß wir bei einer andern Person denselben Wechsel der Namensform finden, nämlich 1 Chr 6 9 (עֻזִּיָּה) und v. 21 (עֲזַרְיָה). Cheyne (E. B. 5241) hält עזריה für die genauere Form, עֻזִּיָּה für eine volkstümlich verdorbene. Die Tatsache aber, daß sich unter den Nachkommen Hemans ein Sohn findet, der 1 Chr 25 4 עֻזִּיאֵל, v. 18 עֲזַרְאֵל (s. dazu die Var. von G zu beiden Stellen) heißt, — also derselbe Wechsel der Wurzeln עזז und עזר als Bildungselement eines Eigennamens —, läßt uns vermuten, daß infolge der Aehnlichkeit sowohl des Klanges wie der Bedeutung die mit diesen Wurzeln gebildeten Eigennamen wechselweise verwendet wurden.

20. Einer der Söhne Churs heißt 1 Chr 4 4 עֻזַּר (z. Bed. E.B. 1472. 3291), v. 17 auf â endend עֻזָּרָה.

21. Ein Levit heißt Neh 12 9 עֻנּוֹ (K), während Q עֻנִּי. Beides sind Kurzformen aus עֻנְגָּה oder עֻנָּה (s. E.B. 3292 und Ephem. II 10 11 12 9).

22. Der Name עֻתָּה Neh 11 4 erscheint 1 Chr 9 4 als עוּתַי. Das letztere wird als Karitativform des ersten erklärt (Praet. ZDMG 57 525; Ephem. II 14 16).

23. Kurzform und Vollname wechseln 1 S 25 44 mit פַּלְטִי (z. Form s. E. B. 3292 und Budde z. St.) und 2 S 3 15 mit פַּלְטִיאֵל.

24. Als eine auf die zwei ersten Konsonanten des ersten Bildungselementes reduzierte Kurzform < aus צְפַנְיָה, mit der Endung ô oder î erscheint Gn 36 11. 15 צְפוֹ, wofür 1 Chr 1 36 צְפִי (s. Ephem. II 10 12 und 12 7).

25. Der Name קִישָׁיָהוּ 1 Chr 15 17 wechselt 1 Chr 6 29 mit der Kurzform קִישִׁי. Ob die Endung auf den vorangehenden Vokal rückwirkt (Ephem. II 13, Anm. 4), ist fraglich, da einerseits G in 1 Chr 15 17 קי zu lesen scheint, andererseits 1 Chr 6 29 MSS קושי haben.

26. Der Vater des Boas heißt Ru 4 20 שַׂלְמָה, 1 Chr 2 11 שַׂלְמָא, Ru 4 21 שַׂלְמוֹן, drei Wechselnamen (s. Ephem. 14 16 und 18 26).

27. Der Sohn Naphtalis heißt Gn 46 24 und Num 26 49 שִׁלֵּם, dagegen 1 Chr 7 13 שַׁלּוּם. Samaritanus liest in den 2 ersten Stellen שלום, dagegen in der 3. Stelle haben 7 MSS שִׁלֵּם und so auch G^L

(σελλημ). Beide Formen, die graphisch einander ähnlich sind, werden Kurzformen eines theophoren Vollnamens sein (z. der Form שַׁלּוּם s. Ephem. II 21 14).

28. Eine Reihe von Kurzformen (s. E. B. 3291 und Ephem. 8 1. 2) eines als Bildungselement die Wurzel שמע enthaltenden Namens, sei es שְׁמַעְיָה oder שִׁמְעוֹן (Ephem. II 8 2), wechseln miteinander oder mit dem Vollnamen. a) Das letztere ist der Fall in der Genealogie Neh 11 17 mit שַׁמּוּעַ (z. Form s. E. B. 3294 und Ephem. II 21 14) und שְׁמַעְיָה in 1 Chr 9 16. b) Der Sohn Isais heißt 1 Chr 2 13 und 20 7 שִׁמְעָא; 2 S 13 3. 32 21 21 *K* שִׁמְעָה; 2 S 21 21 *Q* שִׁמְעִי; 1 S 16 9 17 13 שַׁמָּה.

29. Auf Umstellung der beiden Komponenten des Eigennamens deutet hin, wenn der König von Juda, der Sohn des Joram, 2 R 8 24 ff. אֲחַזְיָהוּ, 2 Chr 21 17 25 23 יְהוֹאָחָז heißt.

30. In verschiedenen Formen, die z. T. das Bestreben nach Abkürzung des Vollnamens erkennen lassen, wechselt der Name des Königs von Juda יְהוֹיָכִין 2 R 24 6 ff., יוֹיָכִין Ez 1 2, יְכוֹנְיָה Jer 27 20, וְכָנְיָה Jer 28 4, auch וְכָנְיָהוּ Jer 24 1 und כָּנְיָהוּ Jer 22 24.

31. Eine Kontraktions- resp. Kurzform liegt vor in שַׁלְתִּיאֵל Hag 1 12. 14. 2 2, welche wechselt mit dem vollen שְׁאַלְתִּיאֵל (s. Marti z. Hag 1 12).

32. Der Name des Nachfolgers des Mose יְהוֹשֻׁעַ erscheint Neh 8 17 als יֵשׁוּעַ (s. Ephem. II 22 22, Praet. ZDMG 59 341 f.), welch letztere Form in der nachexilischen Zeit häufig vorkommt, obschon beide Formen bei dem bekannten Hohenpriester sich finden (s. z. B. Hag 1 1; Sach 3 1 gegenüber Esr 3 2).

D. Diese Beispiele mögen genügen. Gewiß bleibt immer noch eine ganze Anzahl von Fällen unklar. Mancherorts wird eine Aufklärung über die gegenseitige Beziehung verschiedener Namen, die auf ein und dieselbe Person gehen, nicht mehr möglich sein. Nöldeke (E. B. 3292) weist darauf hin, daß eine große Zahl der eigenartigen Abkürzungen — besonders bei Kosenamen — auf die Umgestaltungen zurückzuführen sei, welche die Eigennamen im Munde kleiner Kinder erfuhren. Ausgeschlossen erscheint eine Aufklärung des Zusammenhangs auch dann, wenn ein Vollname bei der Bildung mehrerer Kurzformen verschiedenen Kontraktionen unterworfen wurde.

Die Aufnahme in das Ministerium im alten Bern.

Von

Moritz Lauterburg.

Der vorliegenden geschichtlichen Skizzierung eines Gebietes, das bisher keine eingehendere quellenmäßige Beleuchtung erfahren hat, sind durch den zur Verfügung stehenden Raum enge Grenzen gezogen. Sie beschränkt sich auf die Zeit von der Reformation bis zum Untergang des alten Bern im Jahre 1798, läßt die besondern Verhältnisse des welschen Teils des ehemaligen bernischen Staatsgebietes, der Waadt mit ihrer Akademie in Lausanne, außer acht und muß sich auch versagen, durch Heranziehen der Studieneinrichtungen, des spätern Pfarrwahlwesens und verwandter Dinge und mittelst durchgängiger Vergleichung mit andern Kirchen den Gegenstand in einen weitern Zusammenhang hineinzustellen. Einige charakteristische Einzelheiten des gezeichneten Verlaufs vermögen vielleicht gleichwohl der gebotenen Darstellung, auch wenn sie ein bloßer Ausschnitt ist, ein gewisses Interesse zu verleihen. *

Wie um die Mitte des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus der Eintritt in den bernischen Kirchendienst sich vollzog, darüber gibt eine Stelle in den 1560 erschienenen *Loci communes* (S. 252) des in Bern wirkenden theologischen Professors Wolfg. Musculus zuverlässige Auskunft. Es heißt dort: »Wenn die Notwendigkeit es erfordert, einen Pfarrer zu ernennen, so wird vom Rat den Dienern des Wortes (gemeint sind die Prädikanten der Münsterkirche) aufgetragen, sich nach einem geeigneten Manne umzusehen, diesen in gemeinsamer Abstimmung zu wählen und dem Rat über ihn zu berichten. Sollten über Glauben, Bildung oder Lehrbefähigung eines so Gewählten noch Zweifel bestehen, so verlangt der Rat eine Examinierung und nochmalige Berichterstattung durch die Prädikanten. Im Fall der festgestellten Tauglichkeit vollzieht dann der tägliche Rat die Bestätigung der Wahl, sofern es sich um den Dienst an einer Landgemeinde handelt. Bei der Wahl eines Pfarrers in der Haupt-

* Die benützten handschriftlichen Quellen befinden sich im bernischen Staatsarchiv.

stadt wird dagegen die Entscheidung dem Rat der Zweihundert übertragen, der durch Handmehr darüber abstimmt, ob der Gewählte zu bestätigen oder abzulehnen sei. Es steht also die Wahl den Prädikanten zu, die Bestätigung aber dem Rate. Wenn der bestätigte Pfarrer auf dem Lande amtieren soll, so überbringt er seinen Ratsbrief dem betreffenden Amtmann und wird dann nach Gelegenheit in seine Gemeinde eingesetzt, und zwar im Namen des Rates und des geistlichen Standes. Denn es werden dazu ein Ratsherr und ein Diener des Wortes[1] abgeordnet, und der letztere stellt in öffentlichem Gottesdienst den Pfarrer dem Volke vor, nicht ohne Gebete zum Herrn, daß er seinem Diener mit der Gnade seines Geistes helfen möge, der ihm anvertrauten Gemeinde nützlich und zur Ehre des göttlichen Namens vorzustehen. Ich halte dafür, diese Form der Wahl, Bestätigung und Präsentation sei so angeordnet worden, damit der bestehende Brauch sowohl von seiten der Prädikanten als des Rates nicht geschäftsmäßig, sondern mit Ernst und Bedacht, unter Gottesfurcht und Absehen auf das Wohl der Gemeinden geübt werde. Wenn es daran gefehlt hat und die kirchlichen Wahlen so wenig Frucht brachten, so liegt die Schuld nicht an jener Form, sondern an der Gleichgültigkeit und Stumpfheit der Personen.«

Der Verfasser dieses zeitgenössischen Berichtes unterstreicht, wie man sieht, die wesentliche Mitwirkung der Vertreter der Geistlichkeit bei der Ernennung von Pfarrern. Daß immerhin in letzter Linie die Regierung den Entscheid in ihrer Hand hatte und daß die Gemeinden selber nicht, wie es das urchristliche Vorbild verlangt hätte, mitbefragt wurden, entschuldigt Musculus in den dem Bericht vorangehenden grundsätzlichen Erörterungen mit dem Hinweis auf die ungünstigen Zeitverhältnisse. Mit der Reformation hatte der bernische Rat die bischöflichen Rechte an sich gezogen und damit eine große Verantwortung übernommen. Im Reformationsmandat vom 7. Februar 1528 erklärte er: »So wärden wir mit der zyt üch, und besonders von wägen der schwachen im glouben, pfarrer verordnen und zustellen, die üch mit dem wort gottes erbuwen und ufpflanzen und demnach, gemeinlich nach dem willen gottes ze läben,

1) Nach der schon 1530, wenn nicht früher, von B. Haller entworfenen Dekanenordnung ist es der Dekan des Kapitels; er soll den aufziehenden Pfarrer »mit einer predig und ermanung dem volch befelchen und mit gemeinem bett gott anrüffen, das er ein trüwen hirten uß im mache«. Steck und Tobler, Ref.-Akten Nr. 2928. Vgl. auch Th. de Quervain, Kirchl. und soz. Zustände in Bern 1906, S. 12.

inleitung gäben wärden.« Vorerst waren zwar die meisten Priester, nachdem sie die Schlußreden unterschrieben hatten, als Prädikanten in ihren Gemeinden verblieben. Aber begreiflicherweise gab es doch bald in dem gegen 200 Parochien umfassenden Staatsgebiet manche Vakanzen. Die im Barfüßerkloster verpfründeten ehemaligen Mönche und Priester, aus denen man durch Verpflichtung zum Besuch der biblischen »Letzgen« und durch Predigtübungen evangelische Pfarrer zu machen hoffte, erwiesen sich in der Regel als ungeeignet zur Erfüllung dieser Erwartung. So blieb denn, solange die 1528 gegründete hohe Schule noch keinen hinreichenden theologischen Nachwuchs liefern konnte, vielfach kein anderer Ausweg als die Anstellung von nichtbernischen Eidgenossen und von Ausländern, von welchen freilich die letzteren beim Volk wenig beliebt waren und häufig in verächtlicher Weise »geschwabet« wurden, so daß sich die Regierung im sog. Kappelerbrief 1531 auf Beschwerden des Landvolks hin auch wegen dieser »frömden pfaffen und predikanten, so ußerhalb einer Eydgenoßschaft harin gezogen«, verantworten mußte [2].

Es scheint, daß in den ersten Jahren der Rat im Drang der Geschäfte hin und wieder etwas eigenmächtig handelte; er gehe zu voreilig vor mit den Wahlen, klagt B. HALLER 1532 in einem Briefe an BULLINGER. Dennoch galt von Anfang an als Grundsatz: keine Neuaufnahme ohne vorgängige Prüfung durch die Pfarrer der Hauptstadt, die in kirchlichen Angelegenheiten die nächsten Berater der Regierung waren. Schon unter dem 3. April 1528 lesen wir im Ratsmanual von solchen Examen, die zwei Pfarrer im Beisein von zwei Ratsherren »im weybelstübli, oder wo es inen gelägen, all tag« vornahmen. Noch gleichen Jahrs wurde dann das neueingesetzte Chorgericht, dem zwei Prädikanten angehörten, neben vielen andern Befugnissen auch mit dieser Aufgabe der Prüfung betraut, und zwar nicht nur gegenüber den auswärtigen Bewerbern, sondern auch bei den Examen an der theologischen Lehranstalt, deren älteste Aufsichtsbehörde das Chorgericht war. Am 24. November 1539 trat schließlich eine besondere, aus Ratsmitgliedern, den Münsterpfarrern und den Schulmeistern gemischte Schulbehörde ins Leben. Die pfarrherrlichen Mitglieder derselben übten indessen als die sog. innern Schulherren in allen wichtigeren Schul- und Prüfungsangelegenheiten den durchaus maßgebenden Einfluß aus und wußten ihn durch mehrere Jahrzehnte unangefochten zu behaupten. In den

2) Näheres bei DE QUERVAIN a. a. O. S. 55 f.

auch jetzt noch vorkommenden Fällen der Berufung auswärtiger Theologen, wie z. B. bei der beabsichtigten Wahl Thomas Platters als Helfer am Münster, wurden sie direkt mit den einleitenden Schritten beauftragt [3], sowie ihnen auch bei jeder sonstigen Pfarreiveränderung das Vorschlagsrecht zukam.

Jeder, der in den Dienst der bernischen Kirche oder Schule trat, mußte sich laut Ratsbeschluß vom 25. Mai 1546 in den damals angefangenen Prädikantenrodel durch eigene Unterschrift eintragen, wodurch er sich auf die zehn Schlußreden der Berner Disputation verpflichtete. Ueberdies hatten die Pfarrer und Helfer vor Antritt ihres Amtes in der Kanzlei den Prädikanteneid zu leisten, der uns in dem vom Rat am 4. Dezember 1546 bestätigten Wortlaut folgendermaßen erhalten ist:

Schwerend gemein predicanten und jeder insonders, minen gn. herren und oberen der statt Bern trüw und warheit ze leisten, iren nutz ze fürdern und schaden ze wenden, deßglichen iren gebotten und verpotten in allen billichen sachen ze gehorsamen, one ir vorwüssen nützit, so ir gnaden zewider sin möchte, ze rattschlagen, fürzenemmen noch anzesechen; — das Evangelium und wort Gottes zur ler, straf, trost und erbuwung der gemeind Gottes nach vermog allts und nüws Testaments heiliger Biblischer geschrifft in reynem christenlichem verstand fürzetragen und ze leren; — kein nüw dogma oder leer, so zwiflig und noch nit mit heliger geschrifft wider mencklich offentlich erhalten, inzefüren noch ze leren; — insonders ouch die zechen schlußreden und was durch miner g. herren predicanten in loblicher disputation ze Bern uß Gottes wort erhalten, getrüwlich ze leren, dawider keinswegs ze stritten noch disputieren, sonders fridlich und rüwig darby ze belyben, ouch sonst sich gegen iren mitbrüdern fründtlich und bruderlich ze bewisen. In guten trüwen ane geverd. [4]

Diese Formel zeigt in den mittleren Satzteilen eine deutliche Verwandtschaft mit dem alten Zürcher Synodaleide, welcher sich durch seine reformatorische Einfachheit vorteilhaft auszeichnet [5]. Während dieser aber selbst durch die Zeiten der orthodoxistischen Verknöcherung gleichblieb, war der bernische Prädikanteneid nachmals mannig-

3) Ratsmanual 2. Dez. 1542: Valesianum, den schulmeister zu Basel auf burg. mögen die Predicanten berufen zum predigtamt (nach Fluri, D. bern. Schulordnung v. 1548, Mittlg. d. Ges. f. dtsch. Erz.- und Schulgesch. XI, 3, S. 189).

4) Eidbuch 3, S. 248. Der Text ist mit den anscheinend ursprünglichen Korrekturen wiedergegeben. Die seltsame Ueberschrift »*Juramentum primae Synodi*« könnte darauf schließen lassen, daß dieser Eid bereits auf die Synode vom 7.—10. Sept. 1530 zurückgeht; vgl. de Quervain a. a. O. S. 205. Die Tatsache, daß er Dez. 1546 und Jan. 1547 von sämtlichen schon angestellten Pfarrern kapitelweise beschworen werden mußte, scheint aber doch für ein späteres Aufkommen zu sprechen.

5) Vgl. Wernle, D. schweiz. Protestantismus i. 18. Jahrh. I, 37.

fachen Veränderungen unterworfen, wie unten zu zeigen sein wird [6]. Schon die Fassung in der Predigerordnung des Jahres 1587 enthält im Schlußabsatz zwei Zusätze, nämlich einmal den Einschluß der »Evang. Kirchenbekandtnuß gemeiner Eidgenossenschaft«, d. h. der inzwischen erschienenen zweiten helvetischen Konfession in die Lehrverpflichtung, und sodann das Versprechen, mit Gottes Gnad und Hilfe sich eines ehrbaren, nüchternen, züchtigen und unsträflichen Lebens und Wandels zu fleißigen und alle Aergernisse soweit möglich zu vermeiden. Man wird kaum fehlgehen, wenn man den zweiten Einschub in Zusammenhang bringt mit den schweren Vorwürfen, welche auf der Synode von 1581 und in den folgenden Jahren von seiten der Regierung gegen den leichtfertigen Wandel vieler Geistlichen erhoben wurden [7]. Daß gleichzeitig mit Bezug auf den Gehorsam gegen die Obrigkeit im Prädikanteneid die Worte »in allen billigen Sachen« in Wegfall kamen, erklärt sich vielleicht aus dem stärkeren Anziehen der staatskirchlichen Schraube.

In der eingangs zitierten Darstellung des W. Musculus ist einzig die Rede von den Wahlen an geistliche Stellen, sowie von der Feier der Präsentation oder Installation. Eine allem vorangehende religiöse Feier der Ordination oder Konsekration gab es damals und bis ins 17. Jahrhundert hinein in Bern nicht. Musculus' Nachfolger in der theologischen Hauptprofessur, Bendicht Marti, bezeugt direkt in seinen 1573 veröffentlichten *Theologiae Problemata* (S. 351), daß die Handauflegung, die er *piissima forma et ad apostolorum normam proxime accedens* nennt und die übrigens in der inzwischen bereits approbierten zweiten helvetischen Konfession für alle erwählten Kandidaten gefordert wurde, zwar in andern reformierten Kirchen, aber nicht in Bern üblich sei. So drängt sich die Frage auf, wie sich denn der Uebergang vom theologischen Studium zum praktischen Amt in jener Zeit vollzog. Bei Musculus finden wir in dieser Beziehung bloß noch die angehängte Bemerkung, daß aus der Zahl der herangebildeten Alumnen, *si qui non inidonei videntur*, zunächst zu kirchlichen Aushilfsdiensten verwendet werden, um sodann auf Helfer- und Pfarrstellen vorzurücken.

6) In der Restaurationsperiode des 19. Jahrhunderts taucht bloß das erste, auf die Bürgerpflicht bezügliche Satzglied nochmals auf; vgl. Predigerordnung von 1824.

7) Vgl. Zehender, Kirchengeschichte (handschr.) zum Jahr 1585 und Kuhn, Allg. Synodus 1581 in Trechsel, Beiträge z. Gesch. d. schweiz. ref. Kirche 1841 II, 141 ff.

Einige weitere Anhaltspunkte zur Beurteilung der damaligen Zustände gibt die Schulordnung von 1581/91 [8]. Sie verlangt, unter den Stipendiaten im Kollegium »sollen jederzeit sechs oder sieben examiniert und zum Predigtamt also abgerichtet sein, daß man sie aufs Land, wo es die Not erheischt, schicken kann«. Ferner wird die Forderung aufgestellt, daß hinfort die Fleißigen den Unfleißigen und Ungelernigen in der »Befürderung zum Predigeramt« billig vorgehen sollen. Daraus wird der Schluß gezogen werden müssen, daß es nicht immer so gehalten worden war. Man gewinnt den Eindruck, es sei bis dahin die Erklärung der Reife junger Theologen für den kirchlichen Dienst in ziemlich formloser Weise erfolgt. Die Prädikanten der Stadt als die bevollmächtigten »Inspectores und Superintendentes« der Schule scheinen hie und da aus parteiischen Rücksichten oder aus Nachgiebigkeit gegen einflußreiche Familien [9] selbst ohne die Zustimmung der Professoren einen Studiosus dem Rat als wahlfähig vorgeschlagen zu haben, der eigentlich die Beförderung noch nicht verdiente. Denn anders läßt sich die Anklage des Schultheißen von Mülinen gegen die zur Synode von 1581 versammelte Geistlichkeit nicht verstehen: »Sind deren viel, welche keines ordentlichen Berufs erwarten, sondern sich selbs entweder durch Miet und Gaben oder sonst durch unablässiges Nachhinlaufen in den Kilchendienst einkaufind und einflickind, da aber ein jeder seinen studiis viel mehr sollt obliegen, darin progrediren und warten, bis er ordentlich beruft wurde«. Weil festere Prüfungsbestimmungen, eine richtige Ordination und damit auch eine gewisse Oeffentlichkeit der Aufsicht fehlten, waren Erschleichungen des Ziels keine Unmöglichkeit. Die vor der Anstellung stehenden Kandidaten bildeten daher bei weitem keine so fest umrissene Kategorie wie z. B. die sog. Exspektantenklasse in Zürich, und manche namentlich von den äußern, d. h. nicht im Kollegium wohnenden Studierenden verstanden es, die Zwischenstufe sozusagen zu überspringen. Solchen groben Mängeln gebot erst die Schulordnung des Jahres 1616 Einhalt.

In dem 1616 neuerwählten Schulrat, der als erste Aufgabe die Aufstellung der neuen Ordnung zugewiesen erhalten hatte, saßen zehn hervorragende Ratsmitglieder, ferner die vier Professoren und

8) Handschriftlich erhalten in einem Band (X) des Konventsarchivs »*Miscell. acad.-schol.*« Vgl. dazu Haag, D. hohen Schulen zu Bern 1903, S. 33 ff. und Fluri a. a. O., S. 211.

9) Nach Blösch, Gesch. d. schweiz. ref. Kirchen 1898 I, 282 ließen damals erste regierende Familien ihre Söhne Theologie studieren.

der Gymnasiarch, von der Stadtgeistlichkeit dagegen einzig der zweite Münsterpfarrer. Es sollte mit allerlei bisherigem Schlendrian gründlich aufgeräumt werden. In bezug auf unser Thema liegt die Bedeutung dieser ernsthaften Schulinstauration in der Einführung der Ordination, welche übrigens die Kirche in der Waadt damals bereits besaß. Es handelte sich nicht allein um die Herübernahme eines Weiheaktes, der trotz seiner Würdigung durch B. Marti und andere tatsächlich erst unter calvinischem Einfluß in reformierten Kirchen Eingang gefunden hatte und vielleicht gerade deshalb in Bern vielen wenig genehm sein mochte. Die Konsekration führte auch eine schärfere Kontrolle über den Eintritt der jungen Theologen in das Pfarramt mit sich. Die jetzige Vorschrift lautete, daß nur nach einer gründlichen Prüfung durch sämtliche Professoren im Beisein der Schulräte und der Stadtpfarrer eine *Promotio ad ministerium* vorgenommen werden dürfe, und daß daraufhin den Promovierten »die gemeinen Kirchendiener mit gebührlicher Solennität und Gebet zu Gott die Hände auflegen und dieselben also zum Kirchendienst konsakrieren sollen«. Damit aber nicht trotz allem Ordnungswidrigkeiten nach Art der früher vorgekommenen sich einschleichen könnten, sah die Satzung noch ausdrücklich vor, daß auch für die Wahl eines Kandidaten an eine Pfarrei die Zustimmung und das Zeugnis der Professoren und des Schulrats erforderlich sei.

Die Stadtgeistlichkeit war durch die Schulordnung aus ihrer herrschenden Stellung in Schulsachen verdrängt und nur noch auf eine Mitwirkung beim letzten Examen und auf die Erteilung der *Impositio manuum* angewiesen. Ihre Unzufriedenheit über diese Zurücksetzung ist verständlich. Weniger aber der Eifer, womit sie sich gegen die Feier der Handauflegung als solche auflehnte, trotzdem ihr in der Frage einer stärkeren Vertretung im Schulrat auf Intervention der Zürcher Theologen hin alsbald Entgegenkommen gezeigt worden war[10]. Am 21. Juli 1618 erschienen, nachdem mittlerweile zum erstenmal eine Ordination vor sich gegangen war, Ministri und Diaconi vor dem täglichen Rat und griffen die neueingeführte Feier heftig an: Das Handauflegen sei ein Mittelding und im Evangelium keineswegs allgemein geboten, ein bloßer Schatten und Vorbild, aber nicht »d'Sach selbs«; neue Zeremonien »ynzeschleicken« sei

10) Vermutlich spielte die Abneigung gegen den unbeliebten Professor Em. Zeender, dem man den Hauptanteil an den Neuerungen zuschrieb, mit. Vgl. Konventsakten Bd. V. S. 197.

gefährlich und bedenklich, wie man schon daraus sehe, daß sich die Examinaten nun einbildeten, durch die *dextra fraternitatis* bereits vollberechtigte Glieder des Ministeriums geworden zu sein, während sie den Eid in der Kanzlei ja noch gar nicht geleistet hätten. Die Regierung wich aber diesmal nicht zurück. Das Ratsprotokoll schließt mit den Worten: »So nun MGHH. ihre weitläufige Proposition angehört und aber considerirt, daß wie näher und ähnlich man sich dem Wort Gottes conformiren könne, solches das Beste und Ansechenlichste. Deswegen erkennt, daß nun hinfüro die Forma und Ceremoni *impositionis manuum* realiter nach dem Buchstaben introducirt und producirt werden sölle«. Dabei hatte es sein Verbleiben; die Konsekration bestand seither zu Recht. Von jenem Zeitpunkt hinweg sind zu unterscheiden das jetzt ernster angefaßte *Examen pro ministerio* mit anschließender Promotion oder Elektion der tüchtig befundenen Kandidaten und die Handauflegung, durch welche die Zulassung zum Kirchendienst erst vollständig wurde.

Das Examen war nach der Ordnung von 1616 (und ihrer Revision von 1676) dem obern Schulrat in Verbindung mit der Stadtgeistlichkeit unterstellt. Da aber wegen schwerer Mißhelligkeiten zwischen beiden Teilen der Schulrat bald zerfiel und während einiger Jahrzehnte nur noch auf dem Papier existierte [11], so gelangten die Pfarrer wieder zur Machtstellung in der Schule. Ja hinsichtlich der *Promotio ad ministerium* wußten sie sich die ausschließliche Kompetenz zu wahren, selbst nachdem der Schulrat im Jahre 1674 wiedererstanden war und in der Folgezeit unter dem Einfluß feingebildeter weltlicher Mitglieder den entschiedenen Willen bekundete, sich des Schulwesens in seinem ganzen Umfang tatkräftig anzunehmen. Gegen Ende des Jahrhunderts gab es darob erregte Diskussionen. Der Konvent bat, man möge ihn beim Kandidatenexamen wie bisher allein, ohne Zuziehung der weltlichen Schulräte, machen lassen [12], da es »ein pur lauter ecclesiastisch Geschäft« sei. Dagegen wollten die weltlichen Schulräte zwar die Festsetzung der Zahl der jeweiligen Examinanden und die Konsekrationsfeier den geistlichen Herren, Pfarrern und Professoren, überlassen, verlangten aber unter Hinweis auf die geltende Ordnung das Examen mitanzuordnen und ihm beizuwohnen, welches »ob Gott will durch ihre Präsenz nicht profaniert« werde. Der tägliche Rat, der

11) Näheres bei HAAG a. a. O. Vgl. auch den Vorbericht im Ordnungsbuch des Schulrats.

12) Die Annahme von HAAG a. a. O. S. 106, daß es bisher in der Praxis anders gewesen sei, trifft nicht zu.

als christliche Obrigkeit nach damaligen Begriffen die Berufung auf ausschließlich kirchliche Dinge nicht gelten lassen konnte, übrigens auch in jener Anfangszeit der pietistischen Bewegung dem Schulrat mehr Objektivität in der Beurteilung der Kandidaten zutraute, entschied wider die Geistlichkeit und lud diese ein, sich der Schulordnung fürohin gelassenlich zu unterwerfen [13]. So wurde denn im Herbst 1696 zum erstenmal eine Kandidatenprüfung durch Schulrat und Konvent in gemeinsamer Sitzung vorbereitet, wie es die bestehende Ordnung schon seit 1616 vorgesehen hatte.

Schon zwei Jahre später ereignete sich indes ein neuer Kompetenzkonflikt mit veränderten Fronten. Diesmal war es die Regierung selber, welche, aufgereizt durch die pietistenfeindlichen Häupter des Konvents, in die Rechte des Schulrats wider alle Ordnung eingriff, indem sie wegen dreier des Pietismus angeschuldigter Studenten zuerst das bereits angesagte *Examen ad ministerium* hinauszuschieben befahl und dann den einen der drei, den nachmaligen Führer des bernischen Pietismus Samuel Lutz, trotzdem er die Prüfung gut bestand, von der Handauflegung zurückwies, bis man seiner Person besser versichert sein könne. Die weltlichen Mitglieder des Schulrats haben ohne Zweifel durch ihren mannhaften Protest gegen dieses eigenmächtige Vorgehen ein Wesentliches dazu beigetragen, daß von jetzt ab die Aufnahme in das Ministerium trotz gelegentlicher kleinerer Differenzen zwischen den Herren auf der geistlichen und der weltlichen Bank in geregelter, würdiger Form, unter Fernhaltung von Leidenschaft und Willkür sich vollzog.

Die Sitzungen der kombinierten Kammer von Schulrat und Konvent wurden anfangs meist durch den Präsidenten des Schulrats, der stets ein Weltlicher war, präsidiert, seit 1741 dagegen regelmäßig durch den Dekan oder den ihm im Rang folgenden Konventualen. Beiden Kammern gehörten, abgesehen von zeitweilig abweichenden Bestimmungen mit Bezug auf die Zahl der Pfarrer, der Dekan und die zwei nächsten Prädikanten am Münster, sowie alle Professoren geistlichen Standes an. Lange galt die vom Konvent aufgestellte Regel, daß nicht eher ein Examen abgehalten werden solle, als bis die Zahl der noch nicht in selbständige kirchliche Stellung gelangten Examinierten auf 20 gesunken sei; es wurden dann aus den Studiosi die 20 Vorgerücktesten der Prüfung unterworfen und somit nach geschehener Ordi-

13) Protokolle des obern Schulrats vom 2. Juli, 30. Juli und 6. Aug. 1696; J. J. ZEHENDER, Instruktionsbuch S. 134.

nation die Schar der Vikare und sonstigen stellenhungrigen Exspektanten wieder auf die bei den damaligen Pfrundbesetzungsverhältnissen nötig befundene respektable Höhe von etwa 40 gebracht [14]. Später (1740) einigte man sich dahin, ordentlicherweise alle zwei Jahre zur Prüfung zu schreiten und ohne Rücksicht auf die Zahl jedesmal die zwei obersten Promotionen der theologischen Schule beizuziehen [15]. Die Folge war ein rascheres Vorrücken ins Ministerium, zugleich aber eine ganz unheimliche Vermehrung der Hungerkandidaten, deren einmal bei 93 gezählt worden sein sollen, bis dann im letzten Viertel des Jahrhunderts der gewaltige Rückgang des Theologiestudiums Platz griff.

Ohne auf die Prüfungsforderungen, den Modus der Prüfung [16] und den am Schluß festgesetzten Rang der Kandidaten, der bei spä-

14) Konventsakten v. 22. Jan. 1691, 25. Mai 1704, 13. Juni 1717.

15) Schulratsmanual 17. Nov. 1740; übereinstimmend die Schulordung von 1770.

16) J. C. FÄSI, Staats- und Erdbeschreibung der Eidgenossenschaft 1768, Bd. I, S. 70 ff. berichtet über Bern: »Die Proben, durch die man gehen muß, sind folgende: Wenn erst die öffentlichen Disputationen vorgegangen sind, wobei gewöhnlich je zwei Kandidaten zum Vorschein kommen, so wird der Anfang mit dem *Examen vitae* gemacht, einer feierlichen Handlung unter gottseligen Vorbereitungen. Dies ist die Vor- oder erste Erwählung, wodurch man zu den Proben der Geschicklichkeit hinzugelassen wird. Diese sind: 1. Die Analysis. Diese Probe besteht darin: Wenn man an einem Tage, morgens gegen 10 Uhr, versammelt ist, so hält der zweite Theologus eine Anzahl zusammengewickelter Zettelchen dar, davon ein jeder der Ordnung nach eins nehmen muß; darin findet er einen Text vorgeschrieben, worüber er sogleich hinsitzen muß, an einem Predigtentwurf in lateinischer Sprache zu arbeiten. Er hat zwar Zeit bis an den Abend; man läßt ihn aber nicht weggehen. Er darf auch keine Bücher, als gute Bibeln und etwa ein Spruchregister haben. Es sind immer einige von den Schulräten und Konventualen da, die genaue Aufsicht haben. 2. Die Predigt. Es kommen, der Ordnung nach, je zwei und zwei miteinander zu predigen. Diese gehen 8 Tage vorher zu dem ersten Theologus, der aus einer Anzahl zusammengelegter Texte jeden einen herausziehen läßt. Man muß, wenn die Predigt gehalten wird, eine Abschrift davon in die Hände des Dekans übergeben, die sodann herumgeschickt wird. 3. Die folgenden Examina: zwei in der Theologie, eins in der Katechese (— die katechetische Probe wird also abgelegt: man zieht ein Zettelchen heraus, worauf eine Frage des Heidelberger Katechismus verzeichnet steht; darüber muß man fragend und antwortend eine Unterweisung halten. Im Jahre 1743 und vorher hatte man keine Bedenkzeit, sondern mußte sogleich anfangen, wenn die Frage mit der Antwort laut vorgelesen war; seither läßt man dem ersten eine halbe Viertelstunde Zeit, dem folgenden dann je so lange, als der erste katechisiert —), eins in der hebräischen, eins in der griechischen Sprache, eins in der Philosophie. Wenn die Proben alle vorbei, so schreitet man, gewöhnlich an einem Montag, zur Erwählung. Diese geht auf gleiche feierliche Weise wie das *Examen vitae* vor. Die Examinanden werden durchs Los herausgezogen, beurteilt, befördert oder zurückgewiesen. Donnerstags nach der Erwählung pflegt die Handauflegung vorzugehen.«

teren Beförderungen eine wesentliche Rolle spielte, hier genauer eingehen zu können, sei bloß hervorgehoben, daß im Jahre 1700, offenbar veranlaßt durch den Pietistenhandel, dem *examen doctrinae* ein *examen vitae et morum* zur Seite trat und seit 1705 auf Verlangen des Konvents allem übrigen Judizium maßgeblich vorangestellt wurde. Der Dekan eröffnete diese Verhandlungen mit Gebet. Zeitweilig wurde die Erforschung von »Lebwesen, Umgang, Handel und Wandel« eines jeden Examinanden mit fast inquisitorischer Gründlichkeit betrieben [17], was dennoch bei der verbreiteten Lockerung der Sitten nicht ausschloß, daß hie und da dem Auge der Behörde die losen Streiche eines Examinanden entgingen [18]. Wenn der bedauerliche Fall vorkam, daß ein gewissenloser Pfarrer seines Amtes entsetzt und des geistlichen Charakters verlustig erklärt werden mußte, oder daß ein Kandidat wegen seines elenden Gemütszustandes zu keinen geistlichen Stationen vorgeschlagen werden konnte und der Obrigkeit zur Last fiel, so benützte der tägliche Rat mitunter die Gelegenheit, dem Schulrat äußerste Vorsicht bei den Promotionen einzuschärfen, damit solche Casus nicht mehr begegneten und die Untüchtigen annoch zu rechter Zeit *ad aliud vitae genus* gewiesen werden könnten [19]. Die Schuld lag freilich oft auch an den Eltern, wenn sie bei der Bestimmung ihrer Söhne zum Pfarrerberuf mehr auf eigenen Vorteil als auf das Wohl der Kirche sahen [20]. Man muß sich aber fragen, ob eine solche niedrige Einstellung nicht begünstigt wurde durch den während des 18. Jahrhunderts je länger je bestimmter vertretenen Grundsatz der Regierung, wonach die Möglichkeit des Eintritts in das Ministerium als ein Vorrecht der bürgerlichen Geschlechter der Stadt Bern und der Munizipalstädte zu gelten hatte, während die Habitanten- und Bauernsöhne in der Regel von der Vergünstigung ausgeschlossen waren.

---

17) Z. B. in der Untersuchung über PETER BECK, Schulratsprotokolle von 1764. Vgl. auch die Bestimmungen der Schulordnung von 1770.

18) Vgl. die bemühenden Geständnisse in den autobiographischen Aufzeichnungen von Pfr. HEINR. STÄHLI, herausg. durch E. BÄHLER, Berner Taschenbuch 1909, S. 97 ff.

19) Zwei Beispiele im Ordnungsbuch des Schulrats S. 242 f.

20) Prof. RUDOLF in seinem Gutachten v. J. 1713 klagt: »Da meinen sie sehr wohl zu tun, wenn sie einen Blödling aus ihren Söhnen zum Predigtamt oder wie sie sagen Gott aufopfern und also ihrem Hausgötzen, d. h. der Welt- und Geldliebe einen Leviten bestellen. Der verständige Vater will auch einen Sohn haben, der am Bärentalpen, wenn nicht am rechten, doch am linken sauget« (nach BLÖSCH a. a. O. II, 78).

Was nun die Feier der Konsekration betrifft, so wurde ihr mit der Zeit auch von der Stadtgeistlichkeit, trotz des gerade von dieser Seite her anfänglich dagegen erhobenen Widerspruchs, eine auffallend hohe Schätzung zuteil [21]. Bis zu dem Zeitpunkt, da die Pfarrer zur regelrechten Zusammenarbeit mit dem Schulrat gezwungen worden waren, vollzog sich die Einsegnung der zum Predigtamt Beförderten allem Anschein nach, wiewohl uns bestimmte Nachrichten aus dieser Periode fehlen, nur in Gegenwart des Konvents. Ob die Klassen der Landschaft von der ihnen durch die Schulordnung von 1616 gegebenen Erlaubnis, Vertreter dazu zu entsenden, je Gebrauch gemacht haben, ist unsicher. Nach dem Zustandekommen der erwähnten Einigung wohnten die weltlichen Schulräte anfangs, mit Rücksicht auf immer noch vorhandene Spannungen, der *Impositio* noch nicht bei; erst 1703 nahm der Präsident, alt Seckelmeister VON MURALT, dabei den Eid ab. Die Feier des Jahres 1705, bei welcher alle Schulräte zugegen waren und Professor RUD. RUDOLF in Vertretung des kranken Dekans die Hauptrede hielt [22] und die Handauflegung erteilte, scheint großen Eindruck gemacht und den Frieden zwischen den beiden Behörden besiegelt zu haben. — Aus den erreichbaren Akten ergibt sich folgendes über die Form der Konsekrationshandlung. Sie fand früher gewöhnlich sofort nach Abschluß des Examens, später in der Regel drei Tage nachher im großen Auditorium statt. Nach der Konsekrationsrede richteten auch die übrigen Geistlichen, sowohl Professoren wie Pfarrer, *viva voce* ihre kräftigen Erinnerungen und Zusprüche an die *Impositionarii*, was indes 1757 durch den Schulrat endgültig abgestellt wurde. Dann folgte in den letzten Jahrzehnten unmittelbar die Eidesleistung an den Repräsentanten der Regierung, während sie früher an den Schluß der Feier gestellt war. Die Handauflegung selbst, nur durch den Dekan vollzogen, geschah unter Zuteilung von einer oder zwei Bibelstellen an jeden der Kandidaten, worauf diesen von den anwesenden Gliedern des Ministeriums die *manus fraternitatis* gereicht wurde und eine herzliche Gratulation von seiten der übrigen Teilnehmer sich anschloß. Nach der Feier wurde den Kandidaten die helvetische

21) In spätern Protokollen ist etwa von ihr als einer »hochheiligen Aktion« die Rede. Und in der Pietistenverfolgung wollte Dekan BACHMANN es nicht dulden, daß der abgesetzte Pfarrer KÖNIG ein gesalbter Diener genannt werde, weil man ihm ja die Salbung genommen habe (HADORN, Geschichte des Pietismus 1901, S. 80).

22) Gedruckt als Anhang zu dessen 1714 erschienener *Theologia christiana*; auszugsweise wiedergegeben im Berner Taschenbuch 1882 S. 19 ff.

Konfession und die Konsensusformel durch den Dekan überreicht.

Umständliche Verhandlungen, die sich durch fünf Jahrzehnte hinzogen, fanden über die beiden Fragen statt, ob nicht der Akt der Handauflegung und alle dabei gehaltenen Anreden in deutscher, statt wie bisher in lateinischer Sprache zu verrichten seien, und ob es passend wäre, die Feier aus dem Auditorium ins Chor des Münsters zu verlegen und sie damit zu einer anerkannt öffentlichen zu machen. Auch solche bescheidene Neuerungen wollten im alten Bern, das nicht nur an seiner Orthodoxie zäh festhielt, sondern auch an »alt- und wohleingeführten Gewohnheiten« nicht ohne Not rütteln ließ, reiflich erdauert sein. Sie lagen aber doch nahe, weil allmählich außer der Behörde auch allerlei Gäste, soweit der beschränkte Raum es gestattete, zur *Impositio* Zutritt erlangt hatten. Die erste Anregung erging 1738 im Konvent, merkwürdigerweise mit der unrühmlichen Motivierung der »Erleichterung eines jewesenden Dekans«, worauf sich aber sofort auch die Opposition regte, die Veränderung werde mehr zum Gelächter als zur Erbauung gereichen. Vor der nächstfolgenden Promotion waren sodann Schulrat und Konvent wenigstens darüber eins geworden, daß es dem Ermessen des Dekans überlassen bleiben könne, die Candidandi in der Sprache, in der sie das Evangelium predigen sollen, zu ordinieren, und 1745 entschied ein Ratszettel unter Hinweis auf den Wunsch mancher inoffizieller Teilnehmer an der Feier zugunsten des Deutschen. Viel größerm Widerstand begegnete die Abhaltung in der Münsterkirche, die anfangs auch von Konventualen mit teilweise sonderbaren Gründen angefochten wurde [23]. Bestimmte Anzeichen weisen dahin, daß der rührige J. J. Zehender, u. a. bekannt als Haupturheber der Liturgierevision von 1761, sich für die Gestaltung der Konsekration zur Feier vor einer ganzen christlichen Gemeinde einsetzte. Nachdem er Dekan geworden und der Schulrat für den Gedanken gewonnen war, gestattete 1757 die hohe Obrigkeit wirklich, daß der feierliche Actus im großen Münster vor sich gehe. Allein nach wenigen Tagen wurde dieser Beschluß auf das Betreiben einiger Ratsherren unter dem Vorgeben zurückgezogen, daß die Ordnung schwer aufrechtzuerhalten wäre und die gewohnte Predigtstunde geändert werden müßte. Entscheidender war vielleicht die Abneigung gegen jedes selbständigere

23) Ein *in rationibus pro et contra* abgefaßtes Gutachten v. J. 1740 befindet sich in Miscell. hist.-eccl., Bd. 8 (Staatsarchiv).

Hervortreten der Kirche vor der Oeffentlichkeit. Es waren die Jahre, in denen die Regierung sogar die Redaktion der neuen Liturgie zu beeinflussen versuchte, so daß die Rede aufkam, Mose wolle Aaron beten lehren. Weitere Gutachten mußten erstattet werden und weitere 30 Jahre vergehen, bis der Rat 1787 seine definitive Zustimmung gab, »den so rührenden Actus der Handauflegung« im Chor des Münsters zu vollziehen. Unter Mitwirkung des *Collegium musicum studiosorum*, vor den eingeladenen Räten und einem sonstigen Publikum segnete in jenem Jahre und nachher noch zweimal Dekan Wyttenbach die Kandidaten ein. Für die letzten Konsekrationen im alten Bern zog man sich dagegen der winterlichen Kälte wegen nach alter Weise wieder in den Hörsaal zurück, wie wenn auch durch diesen kleinen Vorgang hätte angedeutet werden sollen, daß die allgemeine Erschlaffung des damaligen Lebens ein Neues nicht mehr aufkommen ließ und der Zusammenbruch bevorstand.

Ueber die eidliche Verpflichtung der in das Ministerium Eintretenden können hier nur die wesentlichsten geschichtlichen Feststellungen gemacht werden. Als 1616 die Handauflegung eingeführt wurde, dachte noch niemand daran, von den Kandidaten einen Eid oder ein Gelübde zu verlangen; erst beim Antritt einer kirchlichen Station mußte der oben angeführte Prädikanteneid geleistet werden, der dann 1644 im Hinblick auf die Wiedertäufer noch durch eine Verpflichtung, den Besuch des Gottesdienstes und den Gebrauch der Sakramente genau zu kontrollieren, ergänzt wurde[24]. Der erste Anfang, schon die Impositionarii an das obrigkeitliche Lehrgesetz zu binden, geschah 1675, indem sie fortan durch ihre Unterschrift sich zur *Formula consensus* zu bekennen hatten. Die Unterzeichnung dieses Symbols, dessen hartnäckige Verteidigung Bern bei den widerstrebenden Waadtländern den ironischen Ehrentitel der Orthodoxopolis eingetragen hat, wurde länger als sonstwo gefordert und geleistet; der auf dem Staatsarchiv aufbewahrte Band, der sie in lückenloser Reihe enthält, bricht nicht eher als mit der letzten Konsekration vor der großen Staatsumwälzung ab.

Mit dem Beginn der Pietistenverfolgung hatten weitere gesetzliche Sicherungen gegen jede Irrlehre eingesetzt. Um den jungen

24) Eidbuch 4, S. 147. — Ein Ratsbeschluß vom 4. Nov. 1657 schrieb überdies ein besonderes Eid- und Handgelübde vor, auf die Bedachung der Pfrundhäuser gute Aufsicht zu haben, »weilen dieselben oft uß mangel des schirms vom wätter erfeulet werden«!

Gliedern des Ministeriums von Anfang an alle Gelegenheit abzuschneiden, eigensinnige Meinungen heimlich oder öffentlich zu vertreten, gebot die Regierung 1698, den alten Prädikanteneid »auseinanderzuziehen« in der Weise, daß Absatz 2, 3 und 4 (einschließlich der Verpflichtung auf die helvetische Konfession) schon den Kandidaten bei der Handauflegung auferlegt werden sollten, während Absatz 1, den Gehorsam gegen die Obrigkeit betreffend, mit dem Wiedertäuferzusatz sowie einem Rückbezug auf den Examinateneid den Prädikanten bei ihrer Anstellung verblieb [25]. Bereits im folgenden Jahr wurde aber neben diesen Examinateneid auch noch der berüchtigte Assoziationseid [26] gestellt, der sogar jenen in der Praxis allmählich zu verdrängen vermochte, im Jahre 1746 aber seinerseits durch den ähnlich lautenden, kaum weniger starren und steifen sog. Religionseid [27] abgelöst wurde. Die bernische Eidesübung des 18. Jahrhunderts bietet viele unerfreuliche Seiten; stoßend ist namentlich, daß die neuaufgekommenen Verpflichtungsformeln für die Geistlichen über dem papistischen Eifer für die reine Lehre nicht einmal mehr eine Erinnerung an das Evangelium und die hl. Schrift nötig fanden.

Die Konsekration der bisherigen Studenten der bernischen Schule schloß die *potestas concionandi et sacramenta administrandi* in sich, doch nur unter gewissen Einschränkungen, so daß in den Protokollen, besonders denen der späteren Zeit, hie und da zwischen beidem deutlich unterschieden wird. Die Kandidaten standen unter Aufsicht und zur Verfügung des Konvents und durften lediglich auf dessen Weisung hin Nebengottesdienste in der Stadt abhalten oder längere und kürzere Stellvertretungen auf dem Lande übernehmen. Es kam auch vor, daß einem schwächeren Examinanden zwar die Handauflegung mit den übrigen erteilt, aber dabei die Bedingung auferlegt wurde, später noch eine besondere Probepredigt *pro potestate* zu halten, oder daß speziell die *potestas sacramenta administrandi* um ein Jahr nach der Ordination hinausgeschoben wurde. War

25) Polizeibuch 9, S. 385. Vgl. auch Eidrodel derer, so durch die Handauflegung zum hl. Ministerio gelassen werden (Eingang) und Eidbuch 8, S. 308.

26) Der Text des Assoziationseides weist in den amtlichen Akten auch für den deutschen Kantonsteil Abweichungen auf. Abgedruckt z. B. bei BLÖSCH a. a. O. II, 40 und WERNLE a. a. O. I, 125 f. Das Charakteristische der Formel liegt in der Betonung der Pflicht, unzulässige Meinungen und Neuerungen anderer energisch zu hintertreiben.

27) Eidbuch 8, S. 573, 623, sowie in der Prädikantenordnung von 1748. Der Text ist wiedergegeben bei WERNLE a. a. O. I, 39.

aber ein Berner ausnahmsweise irgendwo auswärts zum Ministerium promoviert worden, so behielt sich die bernische Behörde vor, ihn vor seiner Zulassung zum heimatlichen Kirchendienst nochmals die gewohnten Proben bestehen zu lassen, damit man seiner Kapazität genügend versichert sei. Gegenüber fremden Kandidaten wurde dagegen öfters der Grundsatz aufgestellt, zuletzt noch in der Prädikantenordnung von 1748, daß sie in bernischen Landen nicht predigen und noch weniger die hl. Bundessiegel administrieren, auch von keinem Patronatsherrn als Pfarrer oder Vikare bestellt werden sollten.

War so Bern nach außen hin mit der Zeit sehr exklusiv geworden in bezug auf die Berechtigung zum bernischen Kirchendienst, so zeigte doch der Konvent und später der Schulrat gern Entgegenkommen, wenn Fremde, denen glaubwürdige Empfehlungen und Studienausweise zur Seite standen, aus besondern Gründen hier um die Konsekration nachsuchten. So sind 1688 mehrere französische Prediger, welche wegen grausamer Verfolgung in ihrem Heimatland den reformierten Glauben verleugnet hatten und dadurch des Predigtamtes verlustig gegangen waren, »auf vorgewiesene gute Testimonia und bezeugte Reue über ihren großen Fall wieder in das Ministerium aufgenommen worden, daß sie alle *partes* desselben mögen verrichten, wo Gott ihren Dienst wird gebrauchen, doch mit dem Vorbehalt, daß sie keine Pfrund sollen begehren in m. gn. Herren Gebiet«. Die sonst noch konstatierbaren Aufnahmen Fremder in das reformierte Ministerium, die mit der nämlichen Klausel verbunden waren, betrafen namentlich Angehörige von Biel und Neuenstadt, welche in diesen Städten oder im Erguel und Münstertal dem Dienst des göttlichen Wortes sich zu widmen beabsichtigten. Diese Beispiele veranschaulichen die kirchenrechtliche Tatsache, daß im alten Bern die Wahl und Konsekration zum Predigtamt, auch wenn in Bern vollzogen, grundsätzlich keineswegs identisch war mit der Erklärung der Befähigung zum aktiven Dienst innerhalb der bernischen Kirche. Nur für die eigenen Kantonsangehörigen fiel (in der Regel) beides in einem einzigen Akt zusammen. Die engherzige staatskirchliche Ordnung hielt die Fremden möglichst fern; aber in jenen Aufnahmen »ohne Konsequenz für das hiesige Ministerium« kam daneben das religiöse Gefühl der Mitverbundenheit mit den andern Kirchen reformierten Bekenntnisses zum Ausdruck.

Im 19. Jahrhundert ist die Geschichte der Aufnahme in das Ministerium noch in höherm Maße als früher zu einem Spiegel der Geschichte der bernischen Kirche überhaupt geworden. Das Ver-

hältnis von Kirche und Staat rief heftigen Auseinandersetzungen, und in deren Mittelpunkt stand mehr als einmal die umstrittene Form der Berufung zum kirchlichen Dienst, bis schließlich vor einem halben Jahrhundert ein im wesentlichen seither unverändertes System erreicht wurde, das dem kirchlichen, dem wissenschaftlichen und dem staatlichen Interesse gleichmäßig gerecht zu werden versuchte.

Auch diese letzte Studie steht mit ihrem Gegenstand, so fremd er dem alttestamentlichen Forschungsgebiete ist, in fester und enger Beziehung zu dem Lebenswerk unsres verehrten Jubilars. Durch das Vertrauen der staatlichen Behörde zum Präsidenten der theologischen Prüfungskommission berufen, hat sich KARL MARTI seit fünfundzwanzig Jahren in diesem mühe- und verantwortungsvollen Amt um die Kirche und ihren Nachwuchs hohe Verdienste erworben im Sinne bester Tradition des neuzeitlichen Bern. Unbeschadet seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit hat er auch sonst durch rege Teilnahme am kirchlichen Leben und durch Ausrüstung der theologischen Jugend mit dem, was ihr sichern und freudigen Mut zum künftigen Beruf verleihen kann, allzeit das Wort bewährt:

Virtutis laus omnis in actione consistit.

Verzeichnis der Schriften Karl Marti's.

Von

Walter Baumgartner.

Die häufiger vorkommenden Zeitschriften sind mit folgenden Abkürzungen bezeichnet:

ChrW.	=	Die Christliche Welt.
Kirchenbl.	=	Kirchenblatt für die reformierte Schweiz.
LCbl.	=	Literarisches Zentralblatt.
ThLZ.	=	Theologische Literaturzeitung.
ThStKr.	=	Theologische Studien und Kritiken.
ThZSchw.	=	Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZAW.	=	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDPV.	=	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZThK.	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

1880

Mitteilungen von Baurat C. Schick in Jerusalem über die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda. Bearbeitet von Karl Marti. ZDPV III S. 1—43. [1

Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des AT. Jahrbücher für prot. Theologie. VI, S. 127—161. 308—354. [2

1883

Besprechung.

Orelli, C. v., Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt (1882): Volksblatt für die ref. Kirche der Schweiz 1883, S. 2—3, 6—8, 9—11, 13—14. [3

1884

Das Tal Zeboim Sam. I. 13, 18. ZDPV. VII S. 125—130. [4

1885

Eine »Rettung« Davids. Volksblatt 1885, S. 105. [5

Noch einmal zur Rettung Davids, Volksblatt 1885, S. 161. [6

1886

Das Eigentümliche der Theologie Ritschls. Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz. 1886. S. 73—75, 77—79, 81—83. [7

Zur Judenmission. Kirchenbl. 1886, S. 153—155. [8

1887

Zur Frage über die Vorbereitung auf das geistliche Amt. ThZSchw. IV, S. 186—202. [9

Wellhausens Ansicht von Geschichte und Religion des AT. Kirchenbl. 1887, S. 65—67, 69—72. [10

Rud. Finslers Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des AT (1886) Kirchenbl. 1887, S. 93—96. [11

Besprechungen.

Dietel, Jul., Tobias. Geschichtliches Schauspiel (1887): ChrW. I Sp. 414—415. [12

Smend, R. und Socin, A., Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (1886): Kirchenbl. 1887, Beilage zu Nr. 3. [13

1888

Zur Charakteristik der Schriftgelehrten im NT aus den »Sprüchen der Väter«. ThZSchw. V S. 209—231. [14

Das heilige Land einst und jetzt. Kirchenbl. 1888, S. 6—7. [15

Besprechung.

Zurlinden, Sam., Im Morgenland. Reisebilder (1887). ChrW. II Sp. 506. [16

1889

Der Prophet Jeremia von Anatot. Basel, Detloff. IV und 67 S. [17

Besprechungen.

Kautzsch, E. und Socin, A., Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt (1888): ThZSchw. VI S. 244—246. [18

Schulz, H., Alttestamentl. Theologie. 4. Aufl. (1889): ThZSchw. VI S. 241—244. [19

Westphal, A., Les sources du Pentateuque I (1888): Kirchenbl. 1889, Beilage zu Nr. 48. [20

1890

Der Prophet Chananja. ChrW. III Sp. 27—31. [21

Welches ist der richtige Standpunkt, von dem aus abweichende theologische Anschauungen der Vergangenheit oder Gegenwart beurteilt werden sollen. (Vortrag). Basel, Jenke. III und 26 S. Abgedruckt ThZSchw. VII S. 1—26. [22

Eine neue Uebersetzung des AT (E. Kautzsch, Heilige Schrift des AT). ChrW. IV Sp. 1186—1188. [23

Besprechungen.

Fischer, E., Das AT und die christliche Sittenlehre (1889): ChrW. IV Sp. 140 bis 141. [24

Kautzsch, E., Die Heilige Schrift des AT. 1. Lieferung. Kirchenbl. 1890, Beil. zu Nr. 37. [25

Kraft, Werner, Saul. Bibl. Drama (1890). ChrW. III Sp. 1010. [26
Meyer, F. B., Elias und das Geheimnis seiner Kraft (1889): ChrW. III Sp. 815—816. [27

1891

Besprechung.

Hildebrand, Fr. Wilh., Joab. Trauerspiel (1890): ChrW. V Sp. 1013—1015. [28

1892

Der Prophet Sacharia, der Zeitgenosse Serubbabels. Ein Beitrag zum Verständnis des AT. Freiburg. Mohr. 126 S. [29
Das erste offizielle Bekenntnis. ZThK. II Sp. 29—73. [30
Zwei Studien zu Sacharja. ThStKr. LXV S. 207—245, 716—734. [31

Besprechungen.

Rubinkam, N. J., The Second Part of the Book of Zachariah (1892): Kirchenbl. 1892, S. 215. [32
Schumann, G., Die Wellhausensche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft (1892). Kirchenbl. 1892, S. 149 bis 150. [33
Westphal, A., Les sources du Pentateuque II (1892): Kirchenbl. 1892, S. 215. [34

1893

Zwei neuere Bearbeitungen des AT. 1. Die Heilige Schrift des AT von E. Kautzsch. 2. Das AT übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ed. Reuß. ChrW. VII Sp. 1166—1167, 1191—1194. [35

Besprechungen.

Siegfried, C., The Book of Job (1893): LCbl. 1893, Sp. 1697—1698. [36
Smith, W. Robertson, The Old Testament in the Jewish Church. 2. ed. (1892): ThLZ. XVIII Sp. 177—179. [37

1894

Der Einfluß der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Vortrag, am 29. Aug. 1893 in St. Gallen auf der 50. Jahresversammlung der schweiz. Predigergesellschaft gehalten. Abgedruckt in den Verhandlungen der Schweizerischen reformierten Predigergesellschaft. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn. 59 S. [38
In E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des AT (Freiburg, Mohr), Das 5. Buch Mose (S. 182—225), Joel (S. 638—642), Obadia (S. 652 f.), Haggai (S. 674—676), Sacharia (S. 676—687), Maleachi (S. 687 bis 690), Daniel (S. 889—907). [39

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft. ThZSchw. XI S. 21—40, 76—108. [40

Zur Judenfrage. ChrW. VIII Sp. 225—228. [41

Besprechungen.

Cheyne, T. K., Founders of Old Testament Criticism (1893): ThLZ. XIX Sp. 129—131. [42

Girard, R. de, Le déluge devant la critique historique (1893): ThLZ. XIX S. 630—632. [43

Reuß, Ed., Das AT übersetzt, eingeleitet und erläutert (1893): ChrW. VIII Sp. 1228—1229. [44

Smith, W. Robertson, Das AT, seine Entstehung und Ueberlieferung, übersetzt von J. W. Rothstein (1894): ThLZ. XIX Sp. 629—630. [45

1895

Bibelwissenschaft bei den Sozialdemokraten. ChrW. IX Sp. 205—211. [46

Besprechungen.

Gunkel, H., Schöpfung und Chaos (1895): LCbl. 1895 Sp. 481—483. [47

Rogge, Bernh.. Eine Osterreise nach Jerusalem (1896): ChrW. IX Sp. 1199—1200. [48

Wildeboer, G., Die Literatur des AT nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, übersetzt von Risch (1895): LCbl. 1895, Sp. 1609—1610. [49

1896

Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache; Literatur, Paradigmen, kritisch berichtigte Texte und Glossar. Porta linguarum orientalium XVIII. Berlin, Reuther und Reichard. XIV, 134 und 90 S. [50

In E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT, 2. Aufl., Das fünfte Buch Mose (S. 182—225), Joel (S. 638—642), Obadia (S. 652 f.), Haggai (S. 674—676), Sacharia (S. 676—687), Maleachi (S. 687 bis 690), Daniel (S. 889—907). [51

Consekrationsrede gehalten am 6. Mai 1896 im Münsterchor in Bern. Kirchenbl. 1896, S. 86—89. [52

Das Totenreich nach den Vorstellungen der Israeliten. Kirchenbl. 1896, S. 121—123, 125—127, 129—131, 133 bis 135. [53

1897

Geschichte der israelitischen Religion. Dritte verbesserte Aufl. von Aug. Kaysers Theologie des AT. Straßburg, Bull. XII und 330 S. [54

Im »Probeheft« zum »Kurzen Hand-Commentar zum AT«. (Freiburg, Mohr) S. 3—4. [55

Zur Bibelforschung. ChrW. XI Sp. 31—34. [56

Besprechungen.

Diehl, Wilh., Erklärung von Psalm 47 (1894): ThLZ. XXII Sp. 8—9. [57
Schwarz, Franz v., Sintfluth und Völkerwanderungen (1894): ThLZ. XXII Sp. 6—8. [58
Vuilleumier, H., La première page de la Bible (1896): Kirchenbl. 1897, S. 135. [59

1898

Zur Frage nach der Zukunft des Ostens. ChrW. XII Sp. 586 bis 589. [60

Besprechungen.

Schmidt, P. W., Die Geschichte Jesu (1899): ChrW. XII Sp. 1165. [61
Schmidt, P. W., Die Geschichte Jesu (1899): Kirchenbl. 1898, S. 196. [62

1899

Chronology of the Old Testament. In der Encyclopaedia Biblica ed. by T. K. Cheyne and J. Sutherland (London, Black) I Sp. 773 bis 799. [63

1900

Das Buch Jesaia erklärt. (Kurzer Hand-Commentar zum AT, herausgegeben von K. Marti, Abt. X). Tübingen, Mohr. XXVI und 428 S. [64
Selbstanzeige von K. Marti, Das Buch Daniel (1901): ChrW. XIV Sp. 1237—1238. [65

1901

Das Buch Daniel erklärt. (Kurzer Hand-Commentar zum AT, Abt. XVIII). Tübingen, Mohr XXIII und 98 S. [66
Book of Hosea. In Enc. Bibl. II Sp. 2119—2126. (Ueberarbeitung nach W. R. Smith). [67
Die alttestamentliche Wissenschaft und der Religionsunterricht. Kirchenbl. 1901, S. 131—132, 135—137. [68

1902

Month. In Enc. Bibl. III Sp. 3192—3196. [69

Besprechung.

Guthe, H., Geschichte des Volkes Israel (1899): ChrW. XVI Sp. 160—161. [70

1903

Geschichte der israelitischen Religion. Vierte verbesserte Aufl. von Aug. Kaysers Theologie des AT. Straßburg, Bull. XII und 330 S. [71
Year. In Enc. Bibl. IV Sp. 5362—5370. [72

1904

Das Dodekapropheton erklärt. (Kurzer Hand-Commentar XIII). Tübingen, Mohr. XVI, 492 und IV S. (Erschienen in zwei Lieferungen). [73

Vorwort im Gesamttitel zum Kurzen Hand-Commentar. Tübingen, Mohr. S. III—IV. [74

1905

Besprechung.

Eduard Reuß, Briefwechsel mit Karl Heinrich Graf, hersgg. v. K. Budde und H. J. Holtzmann (1904): ThZSchw. XXII S. 114—116. [75

1906

Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients. (Einführung in den kurzen Hand-Commentar). Tübingen, Mohr. VII und 88 S. [76

Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem AT. Eine Skizze. In: Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag. Gießen, Töpelmann. II S. 681—698. [77

Ursprung und Bedeutung der Toleranz. Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. II S. 129—140. [78

Eine neue Prophezeiung. ChrW. XX Sp. 1058—1063. (Erwiderung auf den Aufsatz von W. Staerk, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, ebd. Sp. 650—655). [79

1907

Geschichte der israelitischen Religion. Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage von Aug. Kaysers Theologie des AT. Straßburg, Bull. X und 358 S. [80

The Religion of the Old Testament; its Place among the Religions of the nearer East. Translated by G. A. Bienemann, ed. by W. D. Morrison. London, Williams and Norgate. 262 S. [81

Albert Socin. Zur Einführung der Albert Socin-Stiftung. ChrW. XXI Sp. 591—593. [82

Besprechung.

Baentsch, Br. Altorientalischer und israelitischer Monotheismus: LZbl. 1907 Sp. 321—323. [83

1908

Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit. Vortrag gehalten in der orientalischen Sektion der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 24.—27. Sept. 1907 in Basel. Referat in »Verhandlungen der 49. Versammlung deutscher

Philologen und Schulmänner. Leipzig, Teubner. S. 170—173. Ganz abgedruckt in ThStKr. LXXXI S. 321—333. [84

Eine rätselhafte hebräische Inschrift auf einer Fahne vom Jahre 1540. Vortrag ebd. Referat ebd. S. 173—175. [85

Zur Siloah-Inschrift. ZAW. XXVIII S. 152. [86

Zu S. 58 f. und 193. (Ueber Ps 2, 11 f.). ZAW. XXVIII S. 234. [87

1909

Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium. In: Emil Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT. 3. Aufl. I S. 237—304. [88

Adalbert Merx. Ein kurzes Gedächtniswort. In: Adalbert Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. Beihefte zur ZAW. 17. [89

Zu Urkunde 1 der drei von Sachau herausgegebenen aramäischen Papyri aus Elefantine. ZAW. XXIX S. 74. [90

Ein altpalästinischer landwirtschaftlicher Kalender. ZAW. XXIX S. 222—229. [91

Nachwort des Herausgebers. ZAW. XXIX S. 197—198. (Zu Schröders Aufsatz über Gen. 49, 10, ebd. S. 186—197). [92

Ein Brief der jüdischen Gemeinde in Elefantine (in Südägypten) vom Jahre 408/407 v. Chr. Kirchenbl. 1909 S. 3—4. [93

Ein fragwürdiges Dokument des altsemitischen Monotheismus. Kirchenbl. 1909, S. 187—188. [94

1910

In E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT. 3. Aufl. II. Bd., Der Prophet Joel (S. 20—26), Der Prophet Obadia (S. 41—43), Der Prophet Haggai (S. 74—77), Der Prophet Sacharia (S. 77—97), Der Prophet Maleachi (S. 97—104), Das Buch Daniel (S. 416 bis 448). [95

Das neue Fragment einer Sintfluterzählung und der Priesterkodex. ZAW. XXX S. 298—303. [96

Schlußwort des Herausgebers (zur Polemik zwischen Kittel und Nestle). ZAW XXX S. 306—307. [97

Besprechung.

Toffteen, Olaf A., Ancient Chronology I (1907): ThLZ. XXXV Sp. 193—195. [98

1911

Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache; Literatur, Paradigma, Texte und Glossar. (Porta Linguarum Orienta-

lium XVIII). Zweite verbesserte Aufl. Berlin, Reuther und Reichard. VII, 117 und 99 S. [99

Jefka: Jesus von Nazareth und die Christologie. Kritische Betrachtungen eines Arztes, her. v. K. Marti. Straßburg, Beust. X und 402 S. Darin von K. Marti »Zur Einführung« S. V—VIII. [100

1912

Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart. Rektoratsrede gehalten am 25. Nov. 1911. Bern, Drechsel. 27 S. [101

Bemerkung zu I Reg 19, 19—21. ZAW. XXXII S. 48. [102

1913

Nachruf an E. Nestle. ZAW. XXXII S. 151. [103

Zu S. 80 f. (Bestreichung mit Blut). ZAW. XXXII S. 155. [104

1914

Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von K. Marti. (Beih. ZAW. 27.) Darin von K. Marti: Das Vorwort S. V—VII, Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas S. 279 bis 297, und die Register S. 369—388. [105

1915

Besprechung.

Gall, Aug. Frhr. v., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. 1. u. 2. Teil (1914): ThLZ. XXXX Sp. 533—536. [106

1916

Zu Ps 9 14. ZAW. XXXVI S. 245—246. [107

Eine arabische Parallele zu בִּי אֶרְנִי. ZAW. XXXX S. 246. [108

1918

Zur Komposition von Amos 1 3—2 3. In: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin . . . überreicht von Freunden und Schülern. (Beih. z. ZAW. 33) S. 323—330. [109

1920

Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft K. Budde zum 70. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Namen her. von K. Marti. (Beih. z. ZAW. 34). Darin von K. Marti: Vorwort S. V. — Der jesaianische Kern in Jes 6 1—9 6 S. 113—121. 110

Zur Einführung. ZAW. XXXVIII S. 1. [111

1921

Zum hundertsten Heft der ZAW. ZAW. XXXIX S. 100—107. [112
Die Tagung der Alttestamentlichen Forscher in Leipzig am 29. Sept. 1921. ZAW. XXXIX S. 110—112. [113

1922

Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium. In: E. Kautzsch-Bertholet, Die Heilige Schrift des AT. Vierte umgearbeitete Aufl. I S. 258—327. [114
Zu Dtn 32 10. ZAW. XXXIX S. 315—316. [115

1923

In Kautzsch-Bertholet, 4. Aufl. II. Bd.: Der Prophet Joel (S. 23—29), Der Prophet Obadia (S. 47—49), Der Prophet Haggai (S. 84—87), Der Prophet Sacharia (S. 88—107), Der Prophet Maleachi (S. 108—112), Das Buch Daniel (S. 456—490). [116
Zum Wechsel in der Herausgabe der Zeitschrift. ZAW. XXXX S. V—VI. [117

Außerdem hat Karl Marti für die ZAW. von Bd. 28 (1908) bis Bd. 42 (1924) die Bibliographie zusammengestellt.

Register.

I. Stellenregister.

Gen 2: 45 239 ff. 248 f.
3 22. 24 241 ff.
4 16b ff. 240 249 17—22 245 f.
23 f. 246 26 138.
6 1—4 240 242 f. 246.
9 18 ff. 240.
10 8—12 241 250 f.
11 1—9 45 ff. 241 249 251.
14: 21 ff.
15: 235
16 13 10 f.
21 31 135 33 10.
22: 23 27.
25 26 138.
26 33 135.
28: 1 f. 10.
29 34 138.
31 13 1 ff.
33 20 3.
35 7 1 ff. 16 ff. 298.
38 3. 29 138.
Ex 11 3 7.
24 4—8 235.
35 3 80 f.
Lev 19 31 255 f.
20 6. 27 255 256.
23 33 ff. 205.
Num 12 3 7.
15 32 80 f.
Dt 16 1 ff. 224 ff.
18 10 f. 256.
33 26 3 27 274.
Jos 3 16 98.
8 13 274 f.
10: 23.
22 22 4 f.
Idc 5 4 110.
7 22 97 [1] 98.
8 16 176.
I Sam 28 3 ff. 253 f.
II Sam 7 19—21 275.
12 24 139.
I Reg 4 12 96 f.
7 46 96 f. 108.
8 14 ff. 228 f.
9 1—9 229.
11 29—39 230.
II Reg 14 25 28 31 ff. 28 33 35.
17 18 ff. 229 f.
21 6 256 f.
22 15—20 227 f.
23 8 f. 223 f. 17 8 f. 21 f. 224 f.
24 257 29 f. 145 147.
24 2 112 [1].
Jes 1: 32 29 36.
4 4 276.
7 20 276.
8 19 257 f.
10 4 276 14 258.
11 14 115.
13 20 36.
14: 286.
15 f.: 28 ff.
19 3 259.
21 1—10 262 ff.
22 3 276.
23: 285 f.
29 4 259.
34 f.: 115.
35 1 63.
38 14 258.
42 5 8.
52 13—53 20 37 ff. 118 ff.
58 11 f. 177.
63 1—6 113 115 f.
Jer 7 4 276.
10 19 276 f.
11: 234 [1].
22 11 298.
31 31—34 234 [1].
46 22 178 f.
48 13 3.
49 7—22 112 113 f.
Ez 25 12 112 12—14 114.

Ez 26 7 285 16 174.
29 18ff. 284 f.
35: 114 5 112.
Hos 1 2 161 [1].
2 1—3 166 4—22 158 ff. 23—25 166.
3: 162.
4 17—19 277.
8 1—2 277 f. 6 278.
9 9 160.
10 1 278 9 160.
14 8 177 f.
Jo 2 20 285.
4 1—19 113 19 115 ff.
Am 1 11f. 112 114.
2 7 278.
5 26 82.
9 12 115.
Jon 3 8 93 [1].
Ob 1—10 112 114 16—20 116.
Mi 5 2 279.
7 2f. 279 12 175.
Hab 1 6. 9 283 10. 13 284.
2 5 284.
Zeph 2 2 176.
Sach 9 5 285 12 174 13 285.
Mal 1 2—5 113.
Ps 16: 287 ff. 11 132.
22 12 ff.
50 1 4.
57 2 85.
77 5 194 ff.
85 9 8.
104 21 93 [1].
130 7 111 f.
Prv 3 10 132.
Hi 9: 60.
10 4—7 41.
16 17 41 19—22 207 210 f.
19 25—27 211 f.
Hi 21: 60.
24—28: 52 ff. 60.
24 25 60.
26: 54.
27: 54 f. 5ff. 58 f.
28: 53 f.
32 14 261.
33 23ff. 209.
42 7f. 57 f.
Cnt 2 1f. 62 ff.
Thr 4 21 111 f.
Koh 2 1. 3 279 f.
5 11 132.
6 12 7 12 8 13 280.
Dan 7 13f. 125.
11 40f. 116.
Esr 3 4f. 205.
7: 199 f.
Neh 8: 197.
I Chr 7 23 140.
17 17—19 275.
II Chr 4 17 97.
13 2 140.
35 20 145 f. 21 145.

JesSir 7 17 16.
49 9 56.
4. Esr 14 37ff. 200.

Mk 14 24 233 ff.
Lk 22 20 233 ff.
Joh 7 38 177.
I Kor 11 25 233 ff.
Jak 5 11 56.

Ber 15 b: 171.
Sabb VII 2: 80.
Sota VII 5: 98 105.

II. Sachregister.

Accent 86.
Affodill 67 ff.
Alexander der Große 281 ff.
Amoriter 23 25 ff.
Antiochus Epiphanes 121 ff.
Apokalyptik 115 ff.
Aramäische Religion 6.
— Sprache 213 ff.
Archelais 104.
Ašur-uballit 143 ff.
Artikelsetzung in LXX 69 ff.
Athalja 140 f.
Attiskult 91 94.
Aussprache des Hebräischen 167 ff.

Babylon 251 f.
Babylonische Bibelhandschriften, Punktation 168 f.
Babylonisches 5 18 f. 21 ff. 128 ff.
Betel 1 ff.
Bethogabra 94.
Bundesvorstellung 234 ff.
Bußliturgie 293.

Dämonenglaube 184 ff.
Deuteronomium 221 ff.

Edom 109 ff.
El 1 ff.
— Betel 1 ff.
— rō'ī 11.
— šaddaj 5.
Elagabal 4.
Elephantinepapyri 2 148.
Elim 5 f.
Eloah 6.
Elohim 4 6 9 f.
Elohist 1 9 f. 22 ff. 137 ff.
El-Religion 11.
Emendationstechnik 173 ff.
Esau 109.
Esra, Esramemoiren 197 ff.
Estherbuch 124.
Ewald 28 ff.
Ezechielbuch 285 [1].

Fār'a, Wādi 98 ff.
Femininendung 84 ff.
Feueranzünden 80 f.
Frauennamen 153.

Gattungsgeschichte 19 f.
Göttermutter 90 ff.
Gottesberg 248 f.

Habakuk 283 f.
Hahn 88 ff.
Heidenorakel 111 ff.
»Heilige« als Bezeichnung der Frommen 289.
Heilkunst 192.
Henoch 155.
Herbstzeitlose 62 ff.
Hieropolis 88 ff.
Hioberzählung 52 ff.
Hitzig, Ferdinand 28 ff.

Jahwist 10 22 ff. 137 ff. 239 ff.
»Ich« in den Psalmen 12 f. 16 f. 19 f.
Jeremia 234 f.
Jerusalem 23, Zerstörung von 113.
Jesaiabuch 28 ff.
Joel 285.
Jona ben Amittaj 28 ff.
Josia 144, Reform 221 ff.
Isaaks Opferung 23 27.
Isebel 140 f.

Kainidengenealogie 240 245 f.
Kanaanäische Religion 4 10 f.
Karkemisch, Schlacht bei 145 f.

Keniter 81 ff.
Koreai, Stadt 104 f.
Krankheit, Auffassung der 181 ff. 209.

Laubhüttenfest 204 f.
Lexikographie, hebräische 173 179 f.
Lucian, De dea Syria 88 ff.

Magie 181 f. 188 ff.
Makkabäer 120 ff.
Masora, Masoreten 167 ff.
Matriarchat 137 ff.
Meerzwiebel 66 ff.
Megiddo, Schlacht bei 143.
Melchisedek 21 27.
Men, Gott 90 94.
Metrik 262 ff.
Minjamīni 150.
Mondphasen 79 f.
Mystik 289 f.
Mythologischer Stil 22 f. 27.

Nabatäer 116.
Namen 297 ff.
Namengebung 131 137 ff. 148 ff. 298.
Namenglaube 289.
Namenwechsel 298.
Narzisse 64 f.
Necho 142 ff.
Neujahrsfest 202 ff.
Nomadenideal 158 ff.

Obadia 112 f.

Patriarchat 137 ff.
Patriarchennamen 152 f. 156.
Persisches Reich 116 f.
Phönikische Religion 4 6.
Priesterkodex 137 139.
Priesterliche Magie 189 f.
Priesternamen 150 f. 154 f.
Prophetische Diaskeuase 114.
Prophetische Magie 188 f.
Psalmenforschung 12 f.
Psammetik 143.
Punktation 167 169 ff.

Regenzauber 89 91 ff.

Sabbat 79 ff.
Saturn 81 ff.
Schallanalyse 262 ff.
Schamachūnu 149.
Schamschānu 149 [5].
Schmiede 81 ff.
Schutzgott, -engel 209 ff.
Schwirrholz 260 f.
Schwören 132 f.
Septuaginta 2 69 ff. 170 291 f.
Sichem 23 25 ff.
Siebenter Tag 79 ff.
Siebenzahl 128 ff.
Skythen 144.
Sodom, König von 21 23.
Stammesnamen 151 f.
Strophenbildung 13 f.
Sühnriten 187 f. 293.
Sukkot 97.
Synagogengottesdienst 202.

Tonwirkung in der Formenbildung 86 f.
Tritojesaia 111 113 115.

Urgeschichte 155 238 ff.

Versöhnungstag 203 f.

Wechselnamen 297 ff.
Weisheitsliteratur 110.
Weltgericht 115 f.
Woche 129 f.

Zarethan 96 ff.
Zereda 97.
Zeugenwesen 133.
Zufall 183.

III. Register hebräischer, aramäischer und phönikischer Wörter.

אֲבִי ,אֲבִיָה 300
אֲבִינֹעַל 299
אֲבָנִם 301
אֲבִישַׁי ,אֲבִשַׁי 299
אוֹב 253 ff.
אל חמן 4 f.
אלה 6
אלהבל 6
אֱלִישָׁבַע 131
אלם 5 f.
אלמקה 5
אִמְרִי ,אֲמָרְיָה 300
בְּאֵרְשָׁבַע 135
בִּנְיָמִין 150
בְּצָרוֹן 174
גֹּאֵל 207 f.
גֵּרְשׁוֹם ,גֵּרְשֹׁן 301
גֶּשֶׁם ,גַּשְׁמוּ 301
דּוֹדוֹ ,דודי 301
הָגָה 258
זָכָר ,זִכְרְיָה 301
חֲכַצַּלְת 62 ff.
חָגְלָה 154[9]
חָלִילָה 123
ידו ,יַדַּי 301
יְדַעְיָה 255 261
יְהוֹשָׁבַע 131
יעדי ,יָעְדוֹ 301
יַעֲשׂוֹ ,יַעֲשַׂי 301
יָתֵר ,יִתְרוֹ ,יִתְרִי 302
כָּלֵב ,כְּלוּבִי 302
מַכְשֵׁף 192[1]
מַלְאָךְ 209
מָלִיץ 209 f.
מִן (beim Passiv) 126
מָשְׁלָם 302
נַרְקוֹם 65
נְרָקִים 64 f.
סוֹפֵר 198 f.
סַלּוּ ,סַלַּי 302
סַף ,סְפִי 302
עַבְדָּא ,עַבְדְּיָה 302
עִתַּי ,עֲתָיָה 303
עָזָא ,עָזָה 303
עָזָה ,עֲזַרְיָה 303
עֵזֶר ,עֶזְרָה 303
עָנוֹ ,עָנִי 303
פַּלְטִי ,פַּלְטִיאֵל 303
צְבָרוֹן 174
צָפוֹ ,צָפִי 303
Pilp. צִפָּה 258
צִפֹּרָה 154
קַדְרוּת 174 f.
קִישִׁי ,קִישָׁיָהוּ ,קִישׁ 303
רכבאל 5
(von Fahrzeugen) רכב 175
Fülle, Ueberfluß שבע 132
שַׁלְמָא ,שַׁלְמָה ,שַׁלְמוֹן 303
שבע 130 ff.
Ni. שָׂבַע 132 ff.
שׁוּשַׁנָּה 62 ff.
שָׁלוֹם 302 303
שַׁלְמָה 302
שָׁלֵם 303
שַׁלְתִּיאֵל ,שְׁאַלְתִּיאֵל 304
שְׁמַעְיָה ,שִׁמְעוֹן 304

2874

DATE DUE

55,195

BS
1192
.V6

United Theological Seminary Library
MAIN BS1192.V6
Vom Alten Testament;
3 0645 0004 9391 2